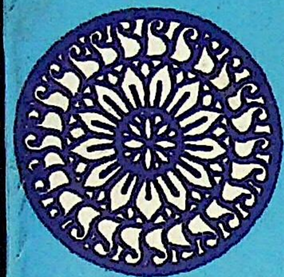
LX-LXI (1-4) JAN.-DEC. 2004-2005



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITOR
GOPARAJU RAMA

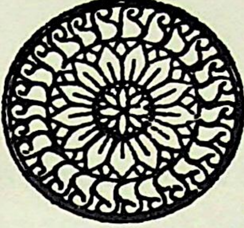
I S S N 0016–4461

Journal of the
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
(Formerly : *Journal of Ganganatha Jha Research Institute*

A Journal devoted to Oriental Studies in general
and Indological Studies in particular

Published by
Goparaju Rama
Principal
Rashtriya Sanskrit Samsthan
(Deemed University)
Ganganatha Jha Campus
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad-2
India

LX & LXI (1-4) January-December 2004-05



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITOR
GOPARAJU RAMA



Rashtriya Sanskrit Samsthan
(Deemed University)
Ganganath Jha Campus
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad
2006

Rashtriya Sanskrit Samsthan (Deemed University) Ganganatha Jha Campus is a constituent Institute of *Rashtriya Sanskrit Sansthan*, Delhi, which is run under the auspices of the Ministry of Human Resources Developments. Govt. of India.

•

गङ्गानाथप्रसृमरयशश्चन्द्रिकाधौतहर्म्यं
कूजद्विद्वद्विहगनिवहानेकगीताभिरामम्।
काले काले कुसुमितनवान्वेषणाऽऽमोदिताशं
विद्यापीठं जयतु जगतां भूयसे मङ्गलाय॥

•

Annual Subscription
Indian : Rs. 80/- Foreign : $ 20/-
(including postage and registration charges)

Printed at :
Prayagraj Computers
56/13 Motilal Nehru Road, Allahabad-2

Foreword

It is a pleasure that our Journal entered its 61st issue thus keeping pace with the age of our Vidyapeetha which is 62 years old. It is a matter of surprise that this issue carries a few articles which are bulky. They are bulky but they are equally bulky from the research point of view also. Expert's opinion was availed of. All the articles are from eminent scholars and some young scholars, who form the next generation, also contributed some articles.

I express my gratitude for all of them and wish the composition of this isue is appreciated.

Goparaju Rama

JOURNAL
OF THE
RASHTRIYA SANSKRIT SAMSTHAN

Vol. LX & LXI (1-4) **January–December 2004-2005**

CONTENTS

कादिकुले काली

शैलकुमारी मिश्रा, इलाहाबाद

प्राचीनभारतीयवाङ्मयस्य धारा आगमनिगमभेदेन द्विधा प्रवाहिता। निगमस्य अर्थो वेदः आगमस्य च तन्त्रं भवति। आगमशास्त्रमपि वेदा इव भारतीयधर्मसंस्कृतिसभ्यतानां मूलस्रोतः उद्देश्यं पुरुषार्थचतुष्टयसाधनमेव।

यद्यपि तन्त्रशब्देनाप्यभिधीयते आगमः तथापि आगमशब्दस्य सार्वभौमिकता हृदयग्राहिता च अधिका प्रतिभाति। वेदेषु आगमे च ऐक्यनिरूपणायैव कूर्मपुराणे स्वयं कथयति भगवती–

ममैवाज्ञा पराशक्तिर्वेदसंज्ञा पुरातनी।

ऋग्यजुः सामरूपेण सर्गादौ संप्रवर्तते॥

तत्त्ववैशारदीग्रन्थे वाचस्पतिमिश्रेण आगमशब्दस्य व्याख्या एवं कृता–

"आगच्छन्ति बुद्धिमारोहन्ति यस्माद् अभ्युदय निःश्रेयसोपायाः स आगमः[1]"

कलियुगे आगमोक्तोपासनाया एव प्राधान्यं तस्मादेव श्रीमच्छङ्कराचार्येण उक्तम् यत्–

श्रुत्युक्तस्तु कृतेधर्मस्त्रेतायां स्मृतिसम्भवः।

द्वापरे तु पुराणोक्तः कलावागमसम्भवः॥[2]

सम्प्रदायभेदेनागमस्य प्रमुखानि त्रीणि रूपाणि प्राप्यन्ते शैवशाक्तवैष्णवसम्प्रदायाः, ये च कालक्रमेण पुनः गाणपत्यसौरपाशुपतकापलिक शाबरादिरूपेण अनेकेषु सम्प्रदायेषु विभक्ताः। शक्त्युपासकानां सम्प्रदायः शाक्त इत्यभिधीयते। अस्याखिलसृष्टिप्रपञ्चस्य

---

1. तत्त्ववैशारद्यान् 1.7
2. प्रपञ्चसारे

आधारभूतौ द्वौ मूलस्तम्भौ मायाब्रह्मरूपिणौ। अनयोस्तादात्म्यस्यैवपरिणामोऽयमखिलः संसारः। उक्तमस्ति श्वेताश्वतरश्रुतौ–

मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्।
तयो र्विभूतिलेशो वै जगदेतच्चराचरम्॥[1]

शाक्तसम्प्रदायेऽपि दिव्यवीरपशुदक्षिणवामचीनकुलसमयपारानन्दकादिमतहादिमतकहा-दिमतगौडमार्गकेरलमार्ग-कश्मीरमार्गकापालिकदिगम्बरक्षपणकादिभेदेन अनेके मार्गाः सम्प्रदाया वा प्रचलिताः सन्ति। तत्रापि शाक्तसम्प्रदाये उपास्यदेवानामाधारेणापि वर्गीकरणं जातम् अस्मिन् प्रकारे दशमहाविद्यानां नामानि चर्चितानि सन्ति। ताः महाविद्याः–

कालीतारामहाविद्या षोडशी भुवनेश्वरी।
भैरवी छिन्नमस्ता च विद्याधूमावती तथा।
बगला सिद्धविद्या च मातङ्गी कमलात्मिका।
एता दशमहाविद्याः सिद्धविद्याः प्रकीर्तिताः।[2]

महाकालसंहितानुसारेण अन्यदेवताः विभिन्नयुगेषु अभीष्टं प्रददति किन्तु चतुर्युगेषु अभीष्टसंपादनसामर्थ्यं दशमहाविद्याष्वेव अस्ति। एतासु महाविद्यास्वपि उपासनादृष्ट्या सर्वाधिकमहत्त्वपूर्णा त्रयः शाक्तसम्प्रदायाः सन्ति–कालीताराश्रीविद्याश्च। श्रीविद्या एव षोडसी-त्रिपुरसुन्दरी-त्रिपुरा-ललितानामभिरप्यभिधीयते। एतेषां सम्प्रदायानां पुरा अनेकाः शाखा आसन् किन्तु अद्यत्वे तासु बह्वयः शाखाः लुप्ताः सन्ति। महाशक्तेरनन्तानि रूपाणि नामानि च सन्ति किन्तु तस्याः परमं रूपं एकमभिन्नञ्च। अस्याः मनसाप्यगोचरं परमं रूपं जीवन्मुक्ता साधका एव दृग्गोचरी कर्तुं प्रभवन्ति।

श्रीविद्याया उपासना आप्राचीनकालादेव प्रचलिता अस्ति। इन्द्रादिदेवा अपि समुपासका आसन् अस्याः विद्यायाः। दुर्वासा-अगस्त्य-वसिष्ठ-विश्वामित्रादयो ऋषिगणाः श्रीविद्यायाः प्रमुखाः साधका आसन् आधुनिके युगे श्रीशङ्कराचार्यस्य गुरूणां श्रीगौडपादाचार्याणां नाम

---

1. श्वेताश्वेतरोपनिषदि
2. तन्त्रसारे

विशेषेण गृह्णन्ति विद्वांसः श्रीविद्यासमुपासकेषु। आचार्येणापि देव्याः प्रशस्तौ पद्यमिदं रचितम्–

त्रयाणां देवानां त्रिगुणजनितानां परशिवे।
भवेत् पूजा, पूजा तव चरणयो र्या विरचिता॥[1]

अद्यापि आचार्यशङ्करेण प्रतिष्ठापितेषु चतुर्षु पीठेषु श्रीविद्याया उपासना श्रीचक्रस्य च पूजा भवित। श्री विद्याया विषये शाक्तदर्शने प्रतिपादितमस्ति–

श्री दात्री च सदा विद्या श्री विद्यापरिकीर्तिता।
निर्गुणा च महादेवी षोडशी परिकीर्तिता॥[2]

श्रीविद्या तन्त्रसिद्धा एव न अपितु इयं वेदानुमोदिता अपि। इयं शक्तिचक्रस्य सम्राज्ञी ब्रह्मस्वरूपा आत्मशक्तिरस्ति। ऋग्वेदान्तर्गते शाङ्खायनारण्यके यथा 'तिस्रः पुरः त्रिपक्षः विश्वचर्षिणी यत्र कथापरा सन्निविष्टा अधिष्ठायैनामजरा पुराणिः महिमा देवतानाम्। कामो योनिः कमला वज्रपाणिः।[3]

श्रीविद्याया एव भेदाः 'कादिं' विद्या 'हादि' विद्या 'कहादि' विद्याश्च। कादिविद्योपासकानां देवी काली हादिविद्योपासकानां त्रिपुरसुन्दरी कहादिविद्योपासकानाञ्च देवी तारा नील सरस्वती वा। गौडीयानां मते कादि मतं सर्वश्रेष्ठं किन्तु कश्मीरकेरलयोश्च मते त्रिपुरा तारा वा सर्वप्रधाना। कादिविद्या गायत्र्याः अतिगुप्तं रूपम्। इदं गुप्तं तत्त्वं वेदेषु व्याप्ता अस्ति। यतो हि गायत्री वेदसारभूता अस्ति। अतीव गोपनीयेयं विद्या। अस्यां कूटत्रयं भवति वाग्भवकूटः कामराज कूटः शक्तिकूटश्च। वाग्भवकूटे वर्णानां संख्या अष्टादश कामराजकूटे द्वाविंशति शक्तिकूटे च अष्टादश एव वर्णाः सन्ति। एतेषां वर्णानां योगो भवति अष्टपञ्चाशत्। शाक्तग्रन्थेषु वर्णानां मात्रासंख्याविचारोऽपि कृतोऽस्ति। वाग्भवकूटे वर्णसमूहः प्रलयाग्निरिव देदीप्यमानः मूलाधारात् अनाहतं यावत् व्याप्य तिष्ठति। कामराज कूटे वर्णाः कोटिसूर्यसदृशाः सन्ति ये अनाहतचक्रात् आज्ञाचक्रं यावत् व्याप्ताः। शक्तिकूटस्थाः वर्णा कोटिचन्द्रसदृशाः शीतरश्मियुक्ताः आज्ञाचक्रात् ललाटपर्यन्तं सन्ति

1. सौन्दर्यलहर्याम्
2 शाक्तदर्शने 8.225
3. तान्त्रिकसाहित्ये, पृ० 31

व्याप्ताः। एते वर्णाः मालायां गुम्फितरत्नानाम् इव एकस्योपरि एक इति क्रमेण विराजमानाः तिष्ठन्ति।

व्यष्टिरूपेण त्रयः कूटाः समष्टौ एकःकूटः आहत्य चत्वारः कूटाः भवन्ति। एतेषां चत्वारि बीजानि सन्ति यानि सृष्टिस्थितिसंहारानाख्यानि च कथ्यन्ते। अनाख्या औदासिन्या-वस्था इति।

कादिविद्यायाः प्रमुखोपासकः प्रर्वतकश्च कामदेवः। अयं कादिविद्याप्रवर्तकत्वात् विद्येश्वरः। शाक्तग्रन्थेषु एतादृशानां द्वादशविद्येश्वराणां नामानि गृहीतानि सन्ति ते मनुचन्द्रकुबेरागस्त्याग्निसूर्येन्द्रस्कन्दशिवंलोपामुद्रादुर्वासादयः। दुर्वाससः अपरमपि नाम विद्यते क्रोधभट्टारकः एतेषां विद्येश्वराणां अनेके सम्प्रदायाः इदानीं लुप्तप्रायाः सन्ति। कामराजस्य लोपामुद्रायाश्च सम्प्रदाययोरेव केचनांशाः उपलब्धाः सन्ति। कामेश्वरस्याङ्कस्थायाः कामेश्वरर्याः पूजायां द्वयोः (कादिहादिविद्ययोः) उपयोगो भवति।

श्रीविद्यार्णवतन्त्रस्यानुसारं कादिमतस्यैव अपरं नाम मधुमतीमतम्। श्री विद्यार्णवग्रन्थे अस्यप्रसंगस्यविस्तृता चर्चा वर्तते। अस्यैवग्रन्थानुसारेण कादिमतस्य प्रमुखाः चत्वारो ग्रन्थाः तन्त्रराजः मातृकार्णवः योगिनीहृदयं त्रिपुरार्णवश्च। त्रिपुरोपनिषत् भावनोपषित् चापि ग्रन्थौ महत्त्वपूर्णौ स्तः कादिमतस्य। हादिविद्यायाः उपासिका प्रवर्तिका च लोपामुद्रा आसीत्। हादिविद्याया उपासकेषु दुर्वासा अपि प्रमुखः। सः त्रयोदशाक्षरहादिविद्यायाः उपासना करोतिस्म।

कादिहादिकहादिविद्यानां उपासनापद्धत्यां नास्ति कश्चन महान् भेदः नाम्नि एव भेदः। सम्मोहनतन्त्रस्य पञ्चमपटले लिखितमस्ति यत् कादिहादिविद्ययो र्भेदद्वयमस्ति प्रत्येकं भेदे नवाम्नायानि सन्ति। कादिमतं 'वीरादनुत्तरं' कथ्यते यस्य अधिष्ठात्री देवी काली। हादि मतं 'हंसराज' इति क़थ्यते यस्य अधिष्ठात्री देवी त्रिपुरसुन्दरी अस्ति। द्वयो र्विद्ययोः समन्वितं मतं कहादिमतं यस्याधिष्ठात्री 'हंसतारा' देवी अस्ति या नीलसरस्वतीरूपेणापि अभिधीयते। तान्त्रिकग्रन्थेषु लिखितमस्ति यत् 'हंसतारा महाविद्या सार्वभौमिकादेवी। इयं सर्वेषु सम्प्रदायेषु विभिन्ननामभिः उपास्या। जैनाः पद्मावती इति कथयन्ति बौद्धाश्च तारारूपेणोपासन्ते। चीन तंत्रानुयायिनः महोग्रा, कौलाः चक्रेश्वरी इति। कादिमतानुयायिनः काली, हादि विद्योपासकाः त्रिपुरसुन्दरी कहादिसमुपासका 'हंस' रूपेण च साधनां कुर्वन्ति।

ब्रह्माण्डपुराणानुसारेण श्रीविद्योपासनायाः सम्पूर्णे भारतवर्षे प्रमुखाणि त्रीणि स्थलानि सन्ति मेरुशिखरे कामगिरिः जालन्धरः पूर्णगिरिश्च। रुद्रयामलस्योत्तरतन्त्रे प्राचीनभारतस्य तेशां राज्यानां नामानि उल्लिखितानि सन्ति येषु कादिमतस्योपासना प्रचलिता आसीत् तेषु अङ्ग-बङ्गकलिङ्गकामरूप-मालव काम्बोजादीनि प्रमुखानि सन्ति।[1] अत्र अद्यापि कादि-विद्यायाः अधिष्ठातृदेव्याः पूजा प्राधान्येन भवति।

महाविद्याक्रमे सर्वप्रथमं काल्याः गणना भवति। इयं महाकालनियन्त्रृत्वात् कालीतिनाम्ना प्रसिद्धा। इयं काली साधकेभ्यः तत्त्वज्ञानं प्रददाति। दशमहाविद्यासु कालीमहाविद्योपासना सर्वाधिका प्रचलिता अस्ति। नामभेदेन मूर्तिभेदेन च कालीबहुविधा-सिद्धकाली, महाकाली गुह्यकाली दक्षिणा काली कामकलाकाली भद्रकाली श्मशानकाली रक्षाकाली च। अन्येऽपि भेदाः भैरवतन्त्रे उल्लिखिताः। आसाम् उपासनापद्धत्यां स्थानभेदेन भेदोऽपि वर्तते। दक्षिणाकाल्याः पूजा गृहस्थानां कृते प्रशस्ता उक्ता। स्वयं महाकालस्वरूपे महादेवेनापि अस्या देव्याः पूजा कृता। बङ्गक्षेत्रे अद्यापि काल्याः मूर्त्ते एव पूजा प्रचलति। महान् साधकों रामकृष्णपरमहंसेनापि अस्य रूपस्यैव साधना कृता। गुह्यकाल्या उपासना नेपालक्षेत्रे प्रसिद्धा। गुह्यकाल्याः प्रमुखोपासकाः ब्रह्मवसिष्ठश्रीरामकुबेरयमरावणेन्द्रादयः आसन्। एवं कामकलाकाल्युपासकाः इन्द्रवरुणविवस्वद्विष्ण्वादयो देवा आसन्। कालीसाधनाविषये कालीतन्त्रे दक्षिणाकाल्याः स्वरूपवर्णनमेवं कृतमस्ति करालवदना, मुक्तकेशी, दिगम्बरा, मुण्डमालाविभूषिता, चतुर्हस्ता च। यस्याः वामहस्ते सद्यश्छिन्नमस्तकमूर्ध्ववामहस्ते खड्गं निम्नवाम-हस्ते वरमुद्रा ऊर्ध्व दक्षिणहस्ते च अभयमुद्राधृता इयं महामेघवत्श्यामला स्मेरानना शवरूपमहादेवोपरि स्थिता अष्टम्याश्चन्द्रतुल्या शवकरनिर्मितकाञ्चीधारिणी ओष्ठप्रान्तेरक्त-धारास्राविणी घोरद्रंष्ट्रा मुण्डमालाधारिणी च। महाकाल्या स्वरूपस्य दार्शनिकमपि रहस्यमस्ति। यथा देव्या वामहस्ते यच् छिन्नमस्तकं तन् महामोहस्य प्रतीकम्। एवं सर्वेषाम-लङ्काराणामायुधानञ्च रहस्योल्लेखः प्राप्यते तन्त्रग्रन्थेषु।

कालीतत्त्वस्यविषये केचन् उत्कृष्टग्रन्थाः-महाकालसंहिता कालीयामलं कालीकल्पः कालीतन्त्र कामेश्वरीतन्त्रं कालिकार्णवादयश्च सन्ति।

---

1. रुद्रयामले उ० स० 37

सर्वा महाविद्याः समानरूपेण अभीष्टप्रदानेन साधकानां कल्याणं कुर्वन्ति। उपासना-पद्धतिकुलपरम्परा सम्प्रदायभेदेन यद्यपि विभिन्नरूपेषु विभिन्ननामभिरियं ज्ञायते तथापि वस्तुतः महत्त्वविषये आसां न कोऽपि भेदः। साधकैः भेदबुद्धिं विहाय स्वरुच्यनुसारं भक्त्यनुसारं कुलपरम्परानुसारं च कापि महाविद्या समाश्रृत्य साधना कर्तव्या। इयं तन्त्रशास्त्रेषु बहुधा निर्दिष्टम्–

यथा काली तथा तारा तथा नीलसरस्वती।
सर्वाभीष्टफलप्रदा तथा त्रिपुरसुन्दरी॥
अभेदमतमास्थाय यः कश्चित् साधयेन्नरः।
त्रिलोके स तु संपूज्यः स्यात् तारासूत एव सः॥

श्वेताश्वेततरोपनिषदपि कथयति–

यो हि महामायां ब्रह्मशक्तिं वेत्ति स मृत्युं तरति पापमुक्तो भवति अमृतत्वमश्नुते। अन्ते च श्रीमच्छङ्कराचार्यस्य अनेन श्लोकेन लेखोऽयं पूर्णतां लभते।

अंव्यक्तानाम्नि परमेशशक्तिः, अनाद्यविद्या त्रिगुणात्मिका परा।
कार्यानुमेया सुधियैव मायया यया जगत् सर्वमिदं प्रसूयते॥[1]



1. विवेकचूडामणी, 110

भर्तृहरि निर्वेदकारः हरिहरः

डॉ० नरेन्द्र प्रसाद शुक्लः, बिलासपुरम् (छत्तीसगढ़)

''भर्तृहरिनिर्वेदनाटकम्'' शान्तरसप्रधानं नाटकमस्ति। सप्तदशतमे शताब्द्यां विद्यमानेंन महामहोपाध्यायेन हरिहरेण प्रणीतमस्ति एतन्नाटकम्। यद्यपि भर्तृहरिनिर्वेदनाम्ना एव परमदार्शनिकेन भवानीदत्तोपाध्यायेन प्रणीतापराप्येका रचना प्राप्यते सम्प्रति। परमधुनापि नेयं प्रकाशिता। उभयोर्नाटकयोः शान्तरसस्य प्राधान्यं विद्यते। द्वयोःनाटकयोः मुख्योद्देश्यं वर्तते योगिना गोरखनाथेन भर्तृहरेः कृते वैराग्यप्रापणम्। परमनयोः नाटकयोः कथावस्तु सर्वथाभिन्नतां भजते। एकस्मिन्नाटके भर्तृहरिः स्वाभार्यां भानुमतीं परीक्षते यया तस्याः प्राणवियोगश्च जातः। ततः गुरुःगोरखनाथः स्वीयं मृण्मयभाण्डभग्नतां नाटयन्नागच्छति राज्ञा सह करोति वार्तालापं च। प्रचलितेऽस्मिन् वार्ताक्रमे राजनि योगिनः वार्तां श्रुत्वा वैराग्यं जायते। तत्रैवापरिस्मिन् नाटके मृगयार्थं गते सति राजा एकस्मिन् वृक्षस्याधः गोरखनाथं पश्यति। राज्ञा यः मृगः हन्यते स्म। रक्तरञ्जितः सन् योगिनः अङ्कमागत्य मृतः जातः। राजा मृतं मृगमभिलषति। परं योगी राज्ञा प्राणयुक्तं कारयितुं वाञ्छति। प्राणयुक्तं कर्त्तुं सर्वथाऽसम्भवोऽस्ति पुनः किमर्थं त्वया हतः। नृपोऽस्म्यहम्। यः जीवनं दातुमसमर्थः तस्य कृते वयस्याप्याधिकारो नास्ति। एवं क्रमेण बहुविधं उभयोर्मध्ये वार्ता जाताः। यदा पणानुसारेण भोगी मृतमपिमृगं सजीवं करोति तदैव राजा वैराग्यं स्वीकरोति। राजा हन्तुमेव शक्नोति परं योगी हनने जीवनदानेऽपि समर्थो भवति।....अलख निरञ्जन।''

एव सति वैषम्येऽपि द्वयोः नाटकयोः किञ्चित् साम्यमपि विद्यते। यथा द्वयोः पञ्च-पञ्च अङ्कानि सन्ति। पञ्च षट् पात्राणां सामञ्जस्यम् स्त्रीपात्राणां न्यूनतादयश्च। वैषम्यं यथा- मूलकथावस्तुनि भेदः, एकस्मिन्नाटके यथार्थमृगयावर्णनमपरेऽस्मिन् मृगयाडम्बरश्च। भवतु नाम। सम्प्रति स्वप्रकृतविषयमनुसरामि यत् भर्तृहरिनिर्वेदकारः कः? कति तस्य कृतयः?

भर्तृहरिनिर्वेदस्य प्रकाशनमनेकधा विविधस्थानात् जातमस्ति। तेषु मुम्बईस्थ निर्णयसागरप्रेसतः त्रीणि संस्करणानि प्रकाशितानि सन्ति। चौखम्बा संस्कृत सीरिज कार्यालयादेकमेव। राजकुमार छत्रपति सिंह जू देवेनाऽपि 1912 तमे ख्रिस्ताब्दे हनुमन्त प्रसादप्स्यैकं संस्करणं प्रकाशितमासीत्। अपिच योगप्रचारिणीसभया चन्दनाथयोगी विशारदस्य सम्पादनेऽस्य व्याख्याद्वयसहितं प्रकाशनमभवत्। हिन्दी उत्कलीय तेलगू आङ्गलभाषासु सम्प्रति चतुर्दश व्याख्याः नाटकस्यास्योपलभ्यन्ते। एतासु प्रायसः सर्वाः प्रकाशिताः सन्ति।

अत्रान्तरे 1998 तमे ख्रिस्ताब्दे नवदिल्लीतः नागपाब्लिसर्स प्रतिष्ठानादप्यस्य नूतनया व्याख्यया सह प्रकाशनमभूत्। विद्योतिनी नाम्नाया अस्या व्याख्याकारोऽस्ति मनोज झा। अस्य संस्करणस्य भूमिकायां केचित् भ्रामकं तत्त्वं प्रदाय झा महोदयःस्य निर्वेदकारस्य परिचयं नितान्तं विवादास्पदं कृतवन्तः। अतोऽधुनाऽहमेतेषु विषयेषु विचारान् नाटककारस्य मूलभूतपरिचयं प्रस्तोतुं प्रयत्नं विधास्यामि।

स्वभूमिकायां झा महोदयेन द्वयोः हरिहरयोः परिचयः दत्तः। ययोः एकः नाटककारः हरिहरः अपरश्च सुभाषितकारः हरिहरः। अस्य मतानुसारं सुभाषितकारः हरिहर (1550-1630) मध्ये कंरमहावेहटनामके वंशेऽजायत। अस्य पितुः नाम राघवोपाध्यायः आसीत्। निवासश्च मधुबनीजनपदस्य सरिसवपाही इत्यस्य पार्श्वे स्थितः बिट्ठोनामकः ग्रामः। नीलकण्ठः अस्यैव हरिहरस्य भ्रातः आसीत्। एवञ्च सुभाषितकारस्य हरिहरस्यापरा कृतिः प्रभावती परिणयोऽस्ति। या चौखम्बा वाराणसीतः प्रकाशिता विद्यते। अनेनैव साकं नाटककारः हरिहरः अस्य मते बलियासवंशीयस्य म० म० जयधरस्य पुत्र आसीत्। अस्य समयोऽयम् (1350-1425) ख्रिस्ताब्दे मध्ये स्थिरीकृतवान्।

सत्यमिदं यत् भर्तृहरि निर्वेदे नाटककारः हरिहरः स्वपरिचयं नैव दत्तवान्। अतो तस्य परिचयः बाह्यप्रमाणमधिकृत्य निर्धारितव्यः। यथा–1. अड्यारस्य, तंजाउरस्य, पूनायाः बड़ोदरायाश्च मातृकागारेषु एकः व्याख्याग्रन्थः प्राप्यते मुक्तावली अधिकरणकौमुद्याः व्याख्या। अस्याः लेखकोऽपि हरिहर एवास्ति। अस्याः 'आदौ मङ्गलात्मकं पद्यद्वयं

उद्धृतमस्ति। यथा–

शैव्यायादृत्यमूर्ध्ना रजनिकर-कला जाह्नवी चोपनीता,
यत्राङ्गो तापभीता पदमपि न जटाजूटतोऽधः प्रपेदे।
प्राणान् हातुं निपीतं विषमपि हृदयं नाविशद् दाहभीत्या,
शम्भो सत्यावियोगं तमपि शमितवत्यस्तु शान्तिः शिवाय॥

तथा–

ध्यानावधानपरिलङ्घनजागरूकरोषानलोन्मथितमन्मथ विग्रहस्य।
सद्यः प्रवृद्ध करुणा परिणाहदीर्घं, देवास्य पातु परिदेवितमिन्दुमौलेः॥

1. अनयोः द्वयोः पद्ययोः क्रमशः एकं एकं पद्यं भर्तृहरिनिर्वेदप्रभावतीपरिणये च प्राप्येते। अतःसिद्ध्यति त्रयाणामपि ग्रन्थानां कर्त्ता एकः हरिहर एवास्ति, न एतेषु वैभिन्यम्।

2. उपर्युक्ताया: मुक्तावलीव्याख्यायाः अन्ते लेखकः पद्यद्वयेन स्वपरिचयं प्रस्तौति यथा–

प्रादुर्भूय पुरो गिरेरिव हृषीकेशात्कृतीराघवो
यस्तिग्मद्युतिवद्दिवाकरमहाकाशे दिदीपे द्विजः।
या लक्ष्मीरिव मैथिलादुदभवद्विद्याऽवदातात्मनः,
तस्यामुद्भवमापतुः कुशलवप्रख्यातगोत्रौ सुतौ॥

एषा तयोः प्रथमजेन निजानुजात श्रीनीलकण्ठकविकण्ठ विभूषणाय।
गोविन्द सूनुगुणगुम्फनिषक्तसूक्तिर्मुक्तावली हरिहरेण चिरेण चीर्णा॥

पद्यद्वयमिदं प्रभावतीपरिणयेऽपि प्राप्नोति। एतदर्थमयं सिद्ध्यति यत् भर्तृहरिनिर्वेदकारस्य स एव परिचयः स्यात् यत् मुक्तावल्याः व्याख्याकारस्य प्रभावती परिणयकारस्य च विद्यते। यतो हि त्रयाणां ग्रन्थानां कर्त्ता एक एव हरिहरोऽस्ति। एवम् पूर्वमुक्तम्।

3. 'निर्णयसागर प्रेस' मुम्बईतः काव्यमालायां 1914 तमे खिस्ताब्दे प्रकाशितायां सुभाषितावल्यां हरिहरसुभाषितस्य वा पुष्पिकायां पद्यमेकमुद्धृतमस्ति–

लक्ष्मीराघवयोः सूनो सूनोऽयमङ्गिराङ्गुणैः।

सुभाषितां संक्षेपः प्रेक्षावृद्धिः परीक्ष्यताम्॥

अनेनेदं ज्ञायते यत् मुक्तावलीकारः हरिहरः यस्य पितरौ लक्ष्मीराघवौ आस्ताम् सुभाषितकारस्यापि पितरौ तावेव स्तः, अतो सुभाषितकारः हरिहरः मुक्तावली प्रभावतीपरिणयदीनां रचयितुः हरिहरादभिन्नः, नात्र संशीतिलेशः।

4. अलंकार समुद्गः रसमार्तण्डः मीमांसारसपल्वलादीनां रचयिता इन्द्रपति उपाध्यायोऽस्ति। अयं जनः अलंकार समुद्गे हरिहर सुभाषितस्य पद्यान् एवञ्च रसमार्तण्डे भर्तृहरिनिर्वेदस्य पद्यमेकं 'यथाऽस्मत्पितामहमातृचरणाः' इति उक्त्वा उद्धृतवान्। अनेन सिद्ध्यति यत् इन्द्रपतिः तस्यैव हरिहरस्य भ्रातुःपौत्र आसीत् यः हरिहरसुभाषितं-भर्तृहरिनिर्वेदञ्च अरचयत्।

5. मीमांसारसपल्वलस्य भूमिकायां सम्पादकः लिखति यत् इन्द्रपतिरयं मैथिलश्रोत्रिय भूसुरवंशविशेषस्य कर्महाबेहट कुलम्लस्यावतंसः वत्सगोत्रीयः सूक्तिमुक्तावल्यादिविविध काव्यग्रन्थ प्रणेतुर्महामहोपाध्यायस्य हरिहस्य भ्रातुः ज्योतिर्विदो नीलकण्ठस्य पौत्रः ज्योतिर्विदः रुचिपतेः पुत्र आसीदिति।' (मीमांसारस पल्वल अवतरणम् पृ० 1 गंगानाथ झा केन्द्रीय सं० विद्यापीठम्, इलाहाबाद 1977 ई०)

अर्थात् इन्द्रपत्युः पितामहः म० म० नीलकण्ठ उपाध्यायः सूक्तिमुक्तावलीकारस्य हरिहरस्य भ्राता आसीत्। स्वयं हरिहरोऽपि कथयति–प्रादुर्भूय....चिरेण चीर्णा।' इति (पूर्वमुद्धृतम्)

नीलकण्ठोऽपि स्वपरिचयं ददन् मध्यमग्रहसिद्धौ किञ्चित् एवमेव लिखति–

हरिचरणपरा सदा विलक्ष्या द्विजकुलभूषण राघवात्सुतो यः।

हरिहरकविपण्डिताधिराजाऽवरज इमां स चकार नीलकण्ठः॥

अनेन प्रमाणीक्रियते यत् हरिहरः नीलकण्ठश्च उभौ भ्रातरौ आस्ताम्। तथा च इन्द्रपतिः हरिहरस्य भ्रातुःपौत्रः आसीत्।

6. इन्द्रपत्युः समयः सप्तदशखृष्टशताब्दयाः अन्तिमो चरणः निर्णीतः वर्तते। यतो हि अयं स्वीयेऽलंकारसमुद्गे मिथिलेशस्य विष्णुसिंहस्योल्लेखं कृतवान्।

नन्दीपतेरपरवादरिनामकस्य, सम्मानितस्य मिथिलाधिपविष्णुसिंहैः।

भाषा कवेर्मनसितोषसुबुद्धि हेतोः एनं निबन्धमयमिन्द्रपतिस्तनोति॥

विष्णुसिंहस्य समयः ऐतिहासिकैः (1738-1745 ई०) इति स्वीकृतः तथा च स्वयमिन्द्रपतिरपि स्वकीये मीमांसारसपल्वले कथयति–''महामहोपाध्याय इन्द्रपतिना कृतं मीमांसारसपल्वलं समाप्तम्। शाके 1667 मार्ग शुक्ल पञ्चदश्यां रवौ।'' (1667 शाके = 1746 ई०)

7. इन्द्रपतिः नीलकण्ठस्य पौत्रोऽस्ति। अत्रास्मिन्न केवलं मीमांसा रसपल्वलस्य भूमिका एव प्रमाणमपितु मिथिलाया पंजीव्यवस्थाऽपि प्रमाणीकरोति। न एतावदेव यतोहि इन्द्रपत्युः पिता रुचिपतिः आसीत्। अस्या प्रमाणं तस्य मीमांसारसपल्वलमस्त्येव। यस्मिन्नयं लिखति–

यं लेभे रुक्मिणी देवी सुरेरुचिपतेस्सुतम्।

स तनोति शिवं नत्वा मीमांसारसपल्वलम्॥

रुचिपतिरपि स्वीये सारावली नाम्नि पुस्तके लिखति–

आसीच्छ्रीवत्सगोत्रो द्विजवरतिलको नीलकण्ठाभिधानः।

बेहटेकर्महाख्ये त्रिपुरपदयुगाराधकानामभीष्टः॥

तज्जज्योतिर्विदो वै सुबुध रुचिपतिः माधवी देविजन्मा,

विट्ठोस्थेतीरमुक्तौ रचयति ननु सारावलीयं सुबोधाम्॥

अनेन सिद्ध्यति यत् कर्महाबेहटवंशीयस्य वत्सगोत्रीयस्य नीलकण्ठस्य पौत्रोऽस्ति इन्द्रपतिः। नीलकण्ठश्च हरिहरस्य भ्राता आसीत् एवं तु पूर्वं कथितमेवास्ति। अतो समीचीनमेव लिखति इन्द्रपतिः ''यथाऽस्मत्पितामहभातृचरणाः।''

8. इन्द्रपतिना चर्चितः एवं तस्य पितामहस्य भ्रातरि सति भर्तृहरिनिर्वेदकारस्य समयः (16वीं 17वीं) शताब्द्या मध्यभागमेव स्थिरीकर्त्तुं शक्यते। न कदापि तत्पूर्वम्। एतैः उद्धरणैः साक्ष्यैश्चायं निर्विवादं सिद्ध्यति यत् भर्तृहरिनिर्वेदकारः हरिहरः स एव आसीत् यः सुभाषितावलीं रचितवान्। यः प्रभावतीपरिणयमरचयत्। यस्य च मुक्तावली टीका विद्यते। सहैवायं स एव हरिहरः यस्य वंशः करमहा, गोत्रः वत्सः, भ्राता नीलकण्ठः, पिता राघवः, माता लक्ष्मी, पितामह हृषीकेशः आसीत्। यस्य भ्रातु पौत्रः इन्द्रपतिः अभूत्। इति शम्।



अपरगीतगोविन्दकारः श्रीजयदेवः

डॉ० प्रमोदरंजन मुखोपाध्यायः, कोलकाता

संस्कृतनाट्यसाहित्ये मणिको नाम महाकविः किमपि मानार्हं पदमधिकरोति। राजवर्द्धनापरनामकस्य दिवाकरस्याऽऽत्मजोऽयं मणिकः माणिको वा मणिकवर्द्धननाम्नाऽपि स्मर्यते। केचिच्चामुम् मिथिलायाम् मानू इत्यपि वदन्ति—इति तत्रत्येन पंजीप्रबन्धेन अपि प्रतीयते। भैरवानन्दाभिधेयं नाटकमस्यामरकृतित्वेन प्रथितं संस्कृतवाङ्मयस्य ललामभूतं रत्नम्। एतन्नाटकपर्यालोचनेन काठमाण्डुस्थराजगन्धागारस्थितपाण्डुलिपिसंग्रहाच्च एतदपि सुविदितं भवति यदस्य महाकवेरपरमपि नाटकं विद्यते राघवानन्दाख्यमिति। अस्यैव महाकवेः माणिकनामधेयस्य विपश्चितस्तनुजः मिथिलादेशवास्तव्यः वत्सगोत्रावतंसोऽयं जयदेव नामा कविः। तत्र तदीयं काव्यमेव प्रमाणम्। काव्यस्यास्य पुष्पिकायां यथोच्यते। कविना—

"श्रीमद्विदेहनृपदेशविशेषवासो
निःशेषभूमिपतिमण्डलमाननीयः।
एतच्चकार वरवीररसप्रधानं
काव्यं कविप्रकरमौलिविभूषणं सत्॥"

मध्येऽपि एकं गीतं द्वितीये सर्गे विद्यते, यत्रायं कविः कथयति— "जयति विदेहनगरमनुरूपम्॥ दिशिदिशि राजमानचामीकररचितविविधमणियूपम्॥ श्रीजयदेवकवेरुदितं मिथिलापुरगीतमशोकम्। मंगलमोदभरेण करोतु सदा मुदितं जनलोकम्॥ इति।

जयदेवस्यास्य प्रसंगे एका रचना कु० भवानी टी० गाँवकरमहोदयायाः विद्यते, तत्र स्पष्टतया कथ्यते "जयदेवोऽयं कविदिवाकरस्य पौत्रः मणिकनामेधयस्य कवेः पुत्रश्चासीत्। यथाऽनेनं कामकेलिकलेति नामके कामशास्त्रीये ग्रन्थे लिखितमस्ति। यथा—"इतिश्री

मैथिलपण्डितमणिमणिवर्द्धनात्मजेन सकलकलाविशारदेन जयदेवकविना कृतं कामकेलिकलायां रतिसोपानम्।'' एवं चान्यत्रापि लिखितं वर्तते, यथा–''इत पण्डितमणिमाणिक्य-माणिक्यात्मजेन रचितं कामकेलिकलायां मन्मथसोपानम्।'' उद्धरणेऽस्मिन् यद्यपि मणिकस्यैव (मणिवर्द्धनस्यैव वा) उल्लेखोऽस्ति, किन्तु स्वयं माणिक्येन (माणिकेन) राघवानन्दे नाटके यद्गदितं तदवलोकनीयम्। यथा–

''तस्याभूत्तनुजः दिवाकर इति ख्यातः परं शाब्दिकः।
तस्माच्छ्रीमणिवर्द्धनोऽजनि सदानन्दप्रदो भूतले॥'' इति

(गैर्वाणी–सं० त्रै० 40/7, हैदराबाद : 2000 ई०)

कविरेष नेपालराज्यस्य जयस्थितिमल्लसूनोः राज्ञः धर्ममल्लस्य सभापण्डितः आसीत्। नेपालरजाकीयेतिहासेन ''मेडिएवल नेपाल'' इत्याङ्ग्लग्रन्थेन च धर्म्मल्लस्य समयः 1375 मिते ख्रीस्तीयेऽवसीयते। तदस्य कवेरपि स्थितिकालः क्रैस्तचतुर्दशशतकमित एवेति गम्यते। कविरयमतीव प्रतिभाशाली आसीदिति सुभाषितग्रन्थेषु संकलितैस्तद्रचितैस्तन्नाम्ना चोट्टङ्कितैः पद्यैः समीचीनतया प्रतीयते।

अस्य जयदेवस्य रचनात्वेन चत्वारीणि काव्यानि प्रसिद्धानि, तत्राऽलंकारशतकं-कामकेलिकला-त्रिपुरसुन्दरीस्तोत्रम्-रामगीतगोविन्दमित्याख्यानि। एष्वलंकारशकतमिति। चन्द्रालोक इवालंकारशास्त्रीयं वा काव्यं वा न जाने तस्यानुपलब्धत्वात्। त्रिपुरसुन्दरीस्तोत्रादस्य साहित्यधुरन्धरत्वं कवित्वकलाप्रावीण्यं च प्रतीयते। एतच्च स्तोत्रं स्रग्धरावृत्तालंकृतं भगवत्या त्रिपुरसुन्दर्याः जयदेवस्य कुलदेवतायाः स्तवनरूपं विद्यते। अन्ते च शिव-विष्णु-गणपति-दुर्गादित्यन्यविषयाणि स्तोत्राण्यपि एषां सुललितलेखनीलताप्रसूतानि विलसन्ति। स्तोत्रेऽस्मिन् भावभाषायुगलमतीव सौन्दर्योल्लासितम्, माधुर्यरससम्प्लुतं च। कवेरस्य ''कामकेलिकला'' ग्रन्थः यस्योल्लेखः ''गैर्वाणी'' पत्रिकायां कृतवती सः लेखः, मया न दृष्टः। परन्तु तस्य चर्चा जयदेवकृतित्वेनेव बहुत्र विद्यते, नात्र काचिद्विप्रतिपत्तिः। द्वितीयं च कारणं लेखिकया कामकेलिकलाग्रन्थतः यत्पद्यमुद्धृतम् पुष्पिकायाः, तदपि समानमेव भवति रामगीतगोविन्दपद्यात्। तद्यथा–

''श्रीमद्‌विदेहनृपदेशविशेषवासी
निश्शेषभूमिपतिमण्डलमाननीयः।
एतच्चकार कलकेलिरसप्रधानं
काव्यं किशोरमकरध्वजभूषणं सत्॥

यद्यपि बाल्यावस्थायामयं कालिदास-बाणादय इव मन्दमतिस्तथापि प्रौढ़ावस्थायां सरस्वतीप्रदत्तवरप्रसादादतीव प्रगल्भः जयदेवसदृश च कविः संजातः।

जानन्ति तत्र सर्वे संस्कृतसम्पोषकाः संस्कृतज्ञाश्च भारतीयाऽभारतीयाः विकासः, यत् संस्कृतसाहित्ये गीतिचर्चितरचनाप्रणाल्याः सर्वप्रथमप्रवर्त्तकः गीतगोविन्दकारजयदेव एव। किन्दुबिल्वनाम ग्राममधिवसता श्रीजयदेवेनैवास्याःअभिनवरचनाप्रणाल्याः सूत्रपातो व्यधायि। बंगदेशवास्तव्यभोजदेवरमादेवीतनुजजन्मा कविवर श्रीजयदेवविरचितं गीतगोविन्दं नाम सुललितं गीतिकाव्यमधुनापि समग्रे भारते महता समारम्भेण जेगीयते रसिकैः। तदनु तत्सरणिमनुसृत्य गीतगौरीपति-गीतगोपीपति-गीतगोपीश्वर-गीतदिगम्बर-गीतवर्णपति-गीतगंगाधर-गीतशंकरप्रभृतीन्यनेकानि गीतिकाव्यानि प्रादुर्भूतानि। अस्यामेव गेयकाव्य-परम्परयां जयदेवेनापरेण कविना ''रामगीतगोविन्द'' मिति सुललितं सरसं चैकमपरं गीतिकाव्यं विरचितम्। नास्त्यत्र कोऽपि सन्देहः यद्रामगीतगोविन्दं नाम गीतकाव्यम-स्याद्‌भुतचमत्कृतिपूर्णा कृतिरिति। गीतगोविन्दमिव अस्मिन्नपि काव्ये भावानुभूतेरभिव्यंजना सुतरामाविष्कृताऽवधार्यते। प्रलम्बसमस्तपदप्रयोगप्राचुर्येऽपि न काव्यमिदं स्वकीयां रमणीयतां विजहाति, प्रवाहयति चानवच्छिन्नां वाग्विलासोल्लासधाराम्। तद्यथा-गुर्जरीरागरूपकतालाभ्यां गीयते-

''विहरति हरिरिह सरयूकूले।
पद्‌मरागचामीकरमरकत-
बद्धविविधतरकूले॥ ध्रु०॥
सादरमज्जदमितयुवतीकुच-
कुंकुमपिंगलनीरे।
शमदमादिसाधनविवेकवश-
मुनिजनसंकुलतीरे॥.....''

आशावरीरागेन रूपकतालेन च रामो जानकीं प्रत्याह–

"चित्रकूटमवलोक्य सीते
उन्नतशिखरलिखितघनमण्डल
मंगलकरण विनीते॥...."

अपि च

"वालितनयसुग्रीववायुसुत नलनीलादिविचारम्।
शंखभुजगतिमिमकरचक्रकुलसंकुलमति विस्तारम्॥"

गीतिकाव्यमेतत्षट्सर्गप्रणिबद्धं चतुर्विंशतिगीतसम्वलितं चास्ति, यत्र मालव–वसन्त–आसवारी–देशराग–गुर्जरी–रामकरी–देशाख्य–देशवराडी–भैरवीति रागेषु पंचदशसमागतेषु च वृत्तेषु द्विशतोत्तरसप्तषष्ठिपद्यानि (195–72) विद्यन्ते। प्रथम गीतं विहाय सकलेष्वन्येषु गीतेष्वष्टौ पदानि सन्ति, अतो हि केचिदष्टपदीति नाम्नापि वदन्ति।

परन्तु जयदेवस्य काव्यं निरतिशयरुचिरं मनोहारी च वर्तते। यथा–

"कपिलादिकसनकादिनिषेवित–
मशुभरामनमतिभारम्।
वेदपुराणसकलसम्मतमिव–
सादितविषमविकारम्॥
चिन्तामणिसुरधेनुकल्पतरु
कोटिदानगुणशीलम्।
प्राकृततत्त्वप्रपंचरोगहर–
मखिलचराचरलीलम्॥
श्रीजयदेवभणितमतिमंजुल–
मधुरमनोहरगानम्।
दिशुत सदा मंगलमतुलितमिति–
परमानन्दनिधानम्॥"

धनुराकर्षणादेवावगतज्ञानो मुनिः स्तौति वसन्तरागेण रूपकतालेन च-

''जय रामचन्द्र! कमलाविहार!।
जय कोशलेश! करुणावतार!॥
रघुवंशकमलकाननदिनेश!।
कन्दर्पकोटिकमनीयवेश!॥
कालाग्निसदृशकोपातिरेक!।
गन्धर्वगीतपूरितविवेक!॥
रजनीचरप्रकरविपिनदाव!॥
वेदान्तवेदगण भणित भाव!॥
वागीश! सर्वविद्या विचार!।
ब्रह्मादिवन्द्य! हृतभूमिभार!॥
मदमोहकामपन्नगखगेश!।
शरदिन्दुनिभाननकुटिलकेश!॥
तडिदाभवसन! रमणीयहास!।
कुन्दाभदसन! मायाविलास॥
जयदेवविनयमतिशयमवेहि।
निजचरणकमलमधुमेऽव देहि॥''

अपि च-

''राजदनेकलवंगलता लवलीमुनिपादपचूते।
भ्राजिततुरगतरंगविकाशलसत्तुलसीदलपूते॥
देवगृहैरभितः स्फुरतिप्रणवादिकमन्त्रविचारे।
ध्यानपरायणसिद्धसमूहनिराकृतविषयविकारे॥

एवं हि देशरागरूपकतालाभ्यां रामं प्रति हनुमान् सीतायाः वर्णनं कुर्वन्नाह–

''रजनीचररमणीपरिवीता।
बालचन्द्रकलिकेव सभीता॥
नाथ! हरे! सीदति सीताऽशोकवने॥
कृशशरीरं गतिरतिशयदीना।
भूमिशयाशनसलिलविहीना॥
ध्यायति तवमुखचन्द्रमुदारम्।
त्यजति भुजगमिव मणिभयहारम्॥
भजति निशेषकिरणमिव जालम्।
स्पृशति करेण मुहुर्निजभालम्॥
कलयति शरमिव मलयसमीरम्।
मुंचति तप्त विलोचननीरम्॥
विरहतया विदधति न हासम्।
जनयति वह्निविषमनिश्वासम्॥
रामरामरामेति सकामम्।
वदति विलापतया वसुयामम्॥
श्रीजयदेवकवेरिदमुदितम्।
सुखयतु रामभक्तमतिमुदितम्॥

यादृशी यमकानुप्रासालंकारैर्भावव्यंजना रामगीतगोविन्दे आविष्कृता, सा सुतरां साहित्यान्तरे दुरवापैव। यावन्मात्रं भाषायां माधुर्यं तावन्मात्रमेव भावेषु सौन्दर्यमित्यलमतिविस्तरेण॥



स्कान्दपुराणे राजनीतिविचारः

डॉ० वुप्पल श्रीनिवास शर्मा, हैदराबाद

अष्टादशपुराणेषु व्यासस्य वचनद्वयम्।

परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम्॥

इति श्लोक्तदिशा व्यासस्य सर्वं साहित्यमपि लोकहिताय, सामाजिकहिताय सांस्कृतिकश्रेयसे, मानवस्य अभ्युदयाय च अस्ति। साहित्ये तस्मिन् पुराणानि प्रसिद्धानि भवन्ति। शतानि पुराणानि विज्ञानसर्वस्वानि इति वक्तुं शक्यन्ते। एतेषु पुराणेषु मानवाभ्युदयाय उपयुक्ताः विषयाः बहवो चर्चिताः। तादृशविषयेषु ''पुराणेषु राजनीति विचाराः बहुषु पुराणेषु दृश्यन्ते। परन्तु अधुना स्कान्दपुराणे राजनीतिविचारः इत्यंशमधिकृत्य पस्तूयते। मत्स्यादिपुराणेषु यथा राजधर्मबोधकाः अध्यायाः पृथक् पृथक् वर्तन्ते न तथा स्कान्दपुराणे, तथापि तत्र तत्र सन्दर्भानुसारं दण्डनीतिः, राजधर्मः राजनीतिः नीतिशास्त्रं मन्त्रशास्त्रादि च बहवो समुपलभ्यन्ते। दण्डयित्री दण्डनीतिरिति तां आलक्ष्यस्कान्दपुराणं दण्डनीते-रुत्कृष्टतामपि व्यनक्ति। विषयेऽस्मिन् पुराणमिदं कौटिल्यमतानुसारीति वक्तुं शक्यते।[1]

स्कान्दपुराणं दण्डनीतिषु प्रवीणानां, राष्ट्रकर्मणि निष्णातानां, राजनीतिषु निष्णातानां राजकर्मसु कुशलानां च प्रसंगं प्रस्तौति।[2] मनु-बृहस्पतिशुक्रादीनामाचार्याणां प्रस्तुतिर्वर्ततेऽत्र। एवमेव शरतल्पसङ्गतोऽपि भीष्माचार्यः पाण्डवेभ्यः उपदिदेश राजधर्ममित्यपि प्रस्तुतमस्ति।

धर्मशास्त्रप्रयोजकानां समेषां

मन्वादि वशिष्टपर्यन्तानामाचार्याणां नामनिर्देशः समुपलभ्यते अस्मिन्पुराणे।[3] एवमेव

---

1. अर्थशास्त्रम् 6-1
2. 2-2-11, 16, 4-1-19-30
3. स्का. 1-2-4-, 209, 210

राज्ञो धर्माः प्रजाः प्रति मनुवशिष्टादिभिः सम्यक् यथा चर्चिताः तथा अस्मिन् पुराणे दृश्यन्ते। शाकल्यनारदादयः ऋषयः राजनीतिविषये यादृशान् विचारान् प्राकटयन् तानिदं पुराणं प्रस्तौति।

समाजविषये स्वमतं प्रतिपादयदिदं पुराणं वैयक्तिकभावानामयं जीवनं यदा यापयन्ति, तदा समाज एव नष्टो भवति। स्वाभिलषितसम्पादनाय यदा ते समुत्सुकाः भवन्ति, स्वार्थसम्पीडितास्तदा राष्ट्रमराजकं भवति। अन्ततश्च दुःखभाजनं च भवतीति स्पष्टयति। सर्वथा मर्यादाविषये अत्यन्तजागरूकतां प्रदर्शयन्ति पुराणानि। स्कान्दपुराणानुसारं ''निरङ्कुशस्सर्वो हि लोके मर्यादालङ्घने रतः'' इत्युद्वीक्ष्य शास्त्रं वीक्ष्य च युधिष्ठरेण मर्यादा स्थापितेति ज्ञायते।

स्कान्दपुराणानुसारं राष्ट्रं नाम 'मर्यादा' एव। दण्डिनो मतानुसारं तु अध्वाऽपि भवति। कृतयुगे जनाः आनन्दमयं तरतमभेदरहितं च जीवनं यापयन्तः सुखिनः आसन्। वैरं, असूया द्वेषश्च न कदापि जनेषु स्थानमलभत। स्वप्रान्तभेदे सत्यपि जनाः स्नेहभावनया परस्परं सम्बद्धाः आसन्। वर्णाश्रमधर्माभावेऽपि वर्णसङ्करादिकं नासीदिति कृतयुगीनां मानवजीवनपरिस्थितिं वर्णयति स्कान्दपुराणम्।

''सप्ताङ्गं राज्यमुच्यते'' इति यदवोचि विपश्चिद्भिः तमेव विषयं प्रतिपादयत् स्कान्दपुराणं प्रमुञ्चनामकस्य कस्यचन ऋषेः दुर्दमनामकस्य कस्यचन राज्ञः मध्ये संभाषणरूपेण सप्ताङ्गविषयां चर्चां करोति।

अनायकं राज्यं, चन्द्रार्कविहीनं जगत्सर्वं यथा न नन्दति, तथा न नन्दतीति प्रतिपादयत् स्कान्दपुराणं नायकस्याथवा राज्ञः प्रामुख्यं प्रस्तौति। राज्यस्य मूर्धा नृप इत्यपि यदस्ति शुक्रस्यवाक्यं, तदनुसारं स्कान्दपुराणं ''राजा धर्मस्य कारणम्'' इति समुद्घोषयत् धर्मकारणस्य राज्ञः बलीयसः धर्मान् सूचयति। 'मृतं राष्टमराजकम्' इत्यनेन स्कान्दपुराणान्तर्गतवाक्येनैव राज्ये राज्ञः स्थानं विशिष्टमिति ज्ञायते।

सार्वकालीनं सत्यं च राजविषये स्कान्दपुराणे समुपलभ्यते। मत्स्यन्यायेनाथवा जलचरन्यायेन जनाः अराजके राज्ये वर्तन्ते, बलवन्तो दुर्बलान् बलवतोऽपि बलावत्तराः पीडयन्तःवर्तन्ते। दिक्पालकानामष्टानां अंशेभ्यः प्रजापालनायै राजा सृष्टः इति स्कान्दपुराणे वर्तते। मनुस्मृत्यामपि विषयोऽयं दृश्यते।

यथा–

इन्द्रानिलयमार्काणामग्नेश्च वरुणस्य च।

चन्द्रविलेशयोश्चैव मात्रा निर्हत्य शाश्वतीः[1]

अराजके राज्ये वर्धमानान् दुष्टबलान् जनान् दण्डयितुं धर्मवर्ती राजा सर्वदा अपेक्ष्यत इति स्कान्दपुरणात् ज्ञायते।

मनुस्मृतिरपि एवं वदति–

अराजके हि लोकेऽस्मिन्सर्वतो विद्रुते भयात्।

रक्षार्थमस्य सर्वस्य राजानमसृजत्प्रभुः॥ मनु

राजा कीदृशगुणविशिष्टो भवेदित्येतस्मिन् विषये स्कान्दपुराणं राजा षड्त्रिंशत् (36) गुणसम्पन्नो भवेदिति सूचयत् तान् गुणानपि स्पष्टरूपेण कथयति[2] महाभारते शान्तिपर्वाणि एतादृशानां गुणानां चर्चा कृता वर्तते।

सर्वविधगुणसम्पन्न एव राजा भवेदिति स्कान्दपुराणं वदति[3] "सौशील्यादिगुणानामाकारो भवेद्राजा" इति स्कान्दस्याभिप्रायः।[4] दर्भिक्षं रोगाः ईतयश्च राजगुणानुसरिण्यः[5] इति स्कान्दपुराणे दृश्यते। यदि राजा अधर्मपालकः तर्हि राज्यं सर्वविधकष्टपीडितं भवति स्वधर्मपरायणत्वं च गुणेषु अन्यतमो गुण इति ज्ञायते।

अनवरतस्वाध्यायोऽपि राज्ञो विहितः। 'निद्याविशारदो भवेद्राजा' इत्येतत् स्कान्दवाक्यं राज्ञः स्वाध्यायप्रामुख्यं विशदीकरोति। यद्यप्यधिकं प्रामुख्यं राज्ञः दत्तमिति भाति, तथापि ते गर्वपूरिताः न भवेयुरिति मत्या स्कान्दपुराणं 'राजानः क्षित्रिया किङ्करत्वे हि निर्मिता' इति भणति।

1. मनु 7-4
2. स्कान्द 7-2—17-85
3. स्कान्द 5-1—14-9
4. स्कान्द 2-1—9-54
5. 5-2—23-2

राज्ञः कर्तव्यानि

धर्मपालनं नाम धर्मस्य पालनं, धर्मेण पालनं च राज्यरक्षा, प्रजापालनं च प्रजानुरञ्जनमेव क्षात्रधर्म इति स्कान्दोक्तिः। रञ्जनादेव राजशब्दनिष्पत्तिरिति स्कान्दवचनम्।[1] रघुवंशेऽपि कालिदासः एवं वदति'' राजा प्रकृतिरञ्जनात्[2] प्रजाभ्यः पुण्यपापानां षष्ठं राजा समुद्धरति इति तस्मात् ज्ञायते। यत्किमपि शुल्करूपेण राज्ञे समर्पितं तत्पूजारक्षणार्थं राज्यरक्षणार्थमेव च' राजा हि यत्नतो रक्ष्यो यत्प्रसादादिदं जगदिति''–पुराणोक्तं वचः। राजन्यवश्यंभाविनो गुणाः राजकत्वं सामर्थ्यं सौशील्यं वीर्यं, शौर्यं, विप्रभक्तिरित्यपि स्कान्दपुराणं ज्ञापयति। सार्वभौमत्वं न कदापि अधर्मवर्तिभिः पापैश्च जनैर्लभ्यते। परन्तु तपोभिर्नियमैः दानैश्शुभव्रतैरेव लभ्यत इति स्कान्दपुराणं स्पष्टयति। गजवाजिरथास्त्रेषु विधिमालाम्बरद्रुमा'' इति सप्तरत्नलक्षितो भवति राजा।[3]

सप्ताङ्गे राज्ये अमात्यस्य स्थानं प्रमुखमस्ति। मन्त्रिपरिषदः मुख्याङ्गत्वं प्रतिपादयत् स्कान्दपुराणं मन्त्रिहीनं राज्यं श्रुतिज्ञानरहितब्रह्मवद् भवतीति वर्णयति। अर्थविहिना वागिव गङ्गाविहीनप्रदेश इव न शोभत इति स्पष्टयति।[4] मन्त्री, अमात्यः, सचिवः इत्येने शब्दाः पर्यायशब्देन प्रयुक्ताः दृश्यन्ते। राज्ये अमात्यस्य इव पुरोहितस्यापि प्रामुख्यं वरीवर्ति। अमात्या अपि सुगुणसम्पन्ना भवेयुः। एवमेव मन्त्ररहस्यविदश्च भवेयुरिति स्कान्दपुराणं वदति। हितं मन्त्रयते राज्ञस्तेन मन्त्री निगद्यते[5] इति व्युत्पत्तिरपि तत्र दृश्यते। मन्त्रिणां कार्यमिदमासीद्यत् समये मन्त्रदानं रिपूणां मन्त्रहीनं च। पालकस्य निधनानन्तरं राज्यपालकरूपेण योग्यजन स्थापनमपि अमात्यायत्नमासीत्। ''राजा वृक्षः मन्त्रिणस्तस्य शाखाः।[6] एवं सप्ताङ्गेषु अन्यतमं कोष इत्यङ्गम्। ''धर्मार्थैर्वर्धितो कोपः भवेत्।'' जितेभ्यः पालकेभ्यः धनं समुपार्ज्य कोशो वर्धितो भवेदिति स्कान्दोक्तिः। कुलशीलगुणोपेतः, सत्यधर्मपरायणः, रूपवान् सुप्रसन्नश्च कोषाध्यक्षो विधीयते इति यदस्ति गरुड़पुराणोक्तं वाक्यं तदनुगुणं वदति स्कान्दपुराणमपि।

---

1. स्का० 7-1-336-175
2. रघुवंश 4-12
3. स्का० 2-2-21-51
4. स्का० 4-2-17 90-93
5. स्का० 1-2 32-4
6. स्का० 7-1-22-82

कोषाध्यक्षाणां, कोषाधिकारिणां कोषागारनियुक्तानां च प्रस्तावो दरीदृश्यते स्कान्दे। कोषस्य सैन्यस्य च मध्ये वर्तमानं घनिष्ठं सम्बन्धं स्पष्टीकुर्वत् स्कान्दपुराणं कोषसैन्यादिजा चिन्ता तथारिमदनाडिजा[1] इति प्रस्तौति। बलमूलो भवेत्केणो, बलमपि कोषमूलं स्मृतमिति खलु नीतिः। अतः प्रजारक्षां मनसि निधाय राजानः सैन्यं वर्धयितुं कोषबलं च द्रढीकर्तुं करान् (Taxes) गृह्णन्ति स्म। अश्वगजबलयुतं सैन्यं वर्धयितुं धनमपेक्ष्यते। तादृशं धनं प्रजाभ्यः करग्रहणाद्वारा (through taxes) समुपार्ज्य तेन धनेन सर्वविधबलसम्पन्नो भवेद्रजा इति स्कान्दपुराणं वदति। तत्रैव केषांचन राज्ञां ये विना करग्रहणं दैवीशक्त्या मन्त्राद्युपायेन च स्वबलमभ्यवर्धयन् तेषां वर्णनं समुपलभ्यते। कोषागारस्य प्रधानं बलं करग्रहणमेव। यथा राज्ये प्रजाः अधिककरग्रहणवशात् न क्लिश्नीयुः यथा च करमदत्वा चरेयुः तथा पारिपालयितुं राजानः पर्यटन्ति स्म। स्कान्दपुराणं कलिकालराज्ञां विषयेऽपि वास्तवं प्रदर्शयति। कलिकाले राजानः करदानपरा नित्यं[2] इति स्कान्दं वदति।

. एवमेव दुर्गराष्ट्रबल-मित्र विषयकमपि चर्चां पुरःस्थापयति स्कान्दपुराणम्। देशकालानुसारं कूटनीतिप्रदर्शनमप्युपदिशति पुराणमिदम्। बलवलपरिस्थितिभिः सम्पीड्यमानैः न केवलं साहसं प्रज्ञा पौरुषादिकमपि ग्राह्यमिति स्कान्दमुपदिशति।[3] राज्ञः राज्याधिकारादपि धर्मस्याधिकार उत्तम इति वदति। राजा न केवलं प्रजानामपि तु धर्मस्यापि पालकः। राज्यवृक्षस्य मूलभूतानां ब्राह्मणानां रक्षणं सर्वविधसदुपायैः करणीयमिति ज्ञापयति। मूले दृढ़े सति वृक्षः पुष्प्यति फलति च। यस्मिन् राज्ये विप्राः क्षुधार्ता म्रियन्ते तद्राज्यं विनष्टं भवति छिन्नमूलस्तरुरिव।

यद्यपि धर्मस्य प्राधान्यं, धर्मानुवर्तनस्य च प्राधान्यं बहुधा जुधोष्यते स्कान्दपुराणे। तथापि केचन अधर्मानुवर्तिनः राजानः आसन्निति ज्ञायते। तेषां विषयेऽपि न मृदुतामवलम्बते पुराणमिदम्। "प्रजापीडकरं भूपं अन्धे कूपे निपातय" इति सूचयन् प्रजापीडकराणां भूपानामन्तिमां गतिं सूचयति। एवमेव समान्यजनानां विषयेऽपि दण्डाः प्रदर्शिताः यो जनः समाजव्यवस्थां छेत्तुं प्रयतते स्वदुष्टकर्मभिः तस्य मरणं वा देशान्निष्कासनं वा दण्डः इति स्कान्दोक्तिः।

---

1. स्का० 2-61-11
2. स्का० 2-2-3834
3. स्का० 1-2-21-248

परिपालनं विपये एवमेव ग्रामपालन विषये अतिमुख्या: केचनांशा: स्कान्दपुराणे समुपलभ्यन्ते। पुरपालने मुख्य: पुरपाल: अथवा गोप्ता। तस्य सहायकरूपेण अष्टौ प्रमाणपुरुषा: पौराणां कार्यदर्शिन:[1] स्मृत्याचारविशारदश्च भवेयु:। परिपालकेन पुरं दिग्गजैरिव भूपिण्ड: अनवरतं रक्ष्यमाणं वर्तते।

ग्रामपालनं ग्रामसभाया अधीने वर्तते। लोकविद्यासु निपुणा: कुलवद्धा: सभ्यजना: भूत्वा ग्रामसभाद्वारा ग्रामं परिपालनीयमिति स्कान्दपुराणादवगम्यते।

एवमेव धर्मशास्त्रत: शासनं ताम्रपत्राणामुपरि लिखितमासीत्।[2] नवीनानां शासनं उपयोगो बहुधा कृतो दृश्यते। वंशवर्णनात्मकं देशकालादिकं मुद्राचिह्नितं वा शासनं भवति स्म। एवमेव भूदानस्यापि विषय: शासने समुल्लिखितो दृश्यते। स्कान्दमनुसृत्य भूमिदानं अश्वमेधसहस्र तुल्यं अथवा राजसूयशततुल्यमासीत्।[3]

एवमेव स्कान्दपुराणं राजनीतिविषियान् बहून् मूल्यानंशान् प्रस्तुत्य कथं वा राज्यं सुखमयं भवेत्। कथं वा राजा चिरकीर्तिमान् भवेदिति स्पष्टं निर्दिशति।



1. स्का० 7-1-24-80
2. स्का० 3-234-5
3. स्का० 3-234-32

कालिदास के महाकाव्यों तथा गीतिकाव्यों में वनस्पति

प्रो० सलमा महफूज, अलीगढ़

महाकवि कालिदास की गणना विश्व के श्रेष्ठ कवियों में की जाती है। उनके रचना कौशल के कारण ही संस्कृत साहित्य में उन्हें कविकुलगुरु तथा कवि 'शिरोमणि' आदि उपाधियाँ प्रदान की गयीं। महर्षि अरविन्द ने उनके विषय में कहा है–

''वाल्मीकि, व्यास तथा कालिदास प्राचीन भारतीय इतिहास की अन्तरात्मा के प्रतिनिधि हैं, और सब कुछ नष्ट हो जाने के बाद भी उनकी कृतियों में हमारी संस्कृति के प्राण तत्त्व सुरक्षित रहेंगे।''[1]

कालिदास ने रघुवंशम्, कुमारसम्भवम् नामक महाकाव्यों, ऋतुसंहारम् तथा मेघदूतम् नामक गीतिकाव्यों, मालविकाग्निमित्रम्, विक्रमोर्वशीयम् तथा अभिज्ञान-शाकुन्तलम् नामक नाटकों की रचना की।

ऋतुसंहारम् कालिदास की सर्वप्रथम रचना मानी जाती है। यह एक खण्डकाव्य है। इसका वर्ण्य-विषय षड्ऋतु वर्णन है। इसमें छः सर्ग तथा 144 श्लोक हैं।

मेघदूतम् कालिदास द्वारा रचित एक उत्कृष्ट गीतिकाव्य है। यह गीतिकाव्य दो भागों पूर्वमेघ तथा उत्तरमेघ में विभाजित है। इसमें 121 श्लोक हैं तथा यह मन्दाक्रान्ता छन्द में लिखा गया है।

कुमारसम्भवम् कालिदास का प्रथम महाकाव्य है। इसमें 17 सर्ग है। इस महाकाव्य में शिव और पार्वती के पुत्र कार्तिकेय के जन्म तथा उसके द्वारा देवसेना का सेनापति बनकर तारकासुर के वध की कथा को प्रस्तुत किया गया है। इसका अंगी रस शृंगार है।

रघुवंशम् कालिदास द्वारा रचित 19 सर्गीय चरित्र प्रधान महाकाव्य है। इसमें कवि ने सूर्यवंशीय राजा दिलीप से अग्निवर्ण तक 29 राजाओं का वर्णन किया है।

मालविकाग्निमित्रम् 5 अंकों का नाटक है। यह शृंगार रस प्रधान है। कालिदास की प्रथम नाट्य रचना होने के कारण उनकी प्रतिभा का पूर्ण प्रसार इसमें नहीं हो सका है। इस नाटक का नायक विदिशा का राजा अग्निमित्र है तथा नायिका विदर्भराज की बहन मालविका है। अग्निमित्र तथा मालविका की प्रणय कथा इस नाटक में निबद्ध है।

अभिज्ञानशाकुलन्तलम् विश्व के नाटकों में सर्वोत्कृष्ट है। इसमें सात अंक हैं। इस नाटक में राजा दुष्यन्त तथा शकुन्तला की प्रणय-गाथा वर्णित है। कालिदास ने महाभारत के आदिपर्व के शकुन्तलोपाख्यान का आश्रय लेकर इस नाटक की कथावस्तु का सृजन किया है।

विक्रमोर्वशीयम् पाँच अंकों का नाटक है। इसका नायक राजा पुरुरवा तथा नायिका अप्सरा उर्वशी है। इसमें शृंगार रस की प्रधानता है। इसकी कथा ऋग्वेद तथा शतपथ ब्राह्मण से ली गयी है।

कालिदास का भाषा पर पूर्ण अधिकार था। उनके पास शब्दों का अगाध भण्डार था। उनके संवाद छोटे-छोटे सरल तथा आकर्षक थे। पात्रानुकूल भाषा का प्रयोग कालिदास की एक अन्य विशेषता है। उन्होंने वैदर्भी शैली को अंगीकार किया है।

कालिदास को प्रकृति का सूक्ष्म द्रष्टा माना जाता है। उनकी प्रकृति मनुष्य के समान सजीव प्रतीत होती है। उन्होंने अपने काव्यों में प्रकृति के अन्तः तथा बाह्य दोनों रूपों का अत्यन्त कुशलता के साथ चित्रण किया है। कालिदास के काव्य में प्रकृति के आलम्बन, उद्दीपन, मानवीय तथा आलंकारिक रूपों के उदाहरण यत्र-तत्र उपलब्ध होते हैं।

डॉ० हजेला ने कालिदास के प्रकृति प्रेम को स्पष्ट करते हुए कहा है–

"मानव जीवन में प्रकृति के बहुमूल्य योग को कवि ने भली-भाँति पहचाना है। उनकी दृष्टि में मानव जीवन और प्रकृति एक दूसरे के पूरक हैं और एक के अभाव में दूसरे का अपूर्ण भासित होना सर्वथा स्वाभाविक है। कालिदास ने अपने ही ढंग से प्रकृति

को मानव संवेदना का भागी बनाया है। उनकी प्रकृति मनुष्य सत्ता से खण्डित करके नहीं देखी जा सकती। उनकी प्रत्येक कृति मानव और प्रकृति के अन्योन्याश्रित सम्बन्ध का निदर्शन है।''[2]

कालिदास ने प्रकृति चित्रण करते समय बहुत सी ऐसी वनस्पतियों का उल्लेख किया है जो अत्यन्त दुर्लभ हैं तथा किसी न किसी रूप में मानव के लिये उपयोगी रही हैं। प्रकृति के इस रूप में कवि ने बहुत से वृक्षों, पुष्पों तथा फलों का नामोल्लेख किया है।

चन्दन का वर्णन प्रायः सभी कवियों ने किया है। चन्दन प्राचीन समय से ही सन्तापहारक तथा उत्तम लेप माना जाता है। जिसका प्रयोग करने से शरीर की व्याधियाँ दूर होती हैं।

कवि के अनुसार चन्दन के वृक्षों में सांपों के लिपटने से बनी हुई रेखाओं में बंधे हुए पैर की श्रृंखला को तोड़ डालने वाले हाथियों के कण्ठ के बन्धन ढीले नहीं हुए--

भोगिवेष्टनमार्गेषु चन्दनानां समर्पितम्।

नास्त्रसत्करिणां ग्रैवं त्रिपदीच्छेदिनामपि॥[3]

कदम्ब का वर्णन करते हुए कालिदास कहते हैं कि वन में चारों ओर खिले हुए कदम्ब के पुष्प ऐसे लग रहे हैं मानो वर्षा के नये जल से गर्मी दूर हो जाने पर जंगल मगन हो उठा हो। वायु से झूमती हुई शाखाओं को देखकर ऐसा लगता है मानो पूरा का पूरा वन अपने हाथ को हिला-हिला कर नाच रहा हो और केतकी की उजली कलियों को देखकर ऐसा लगता है मानो वन खिलखिलाकर हँस रहा हो--

मुदित इव कदम्बैर्जातपुष्पैः समन्ता-

-त्पवनचलितशाखैः शाखिभिर्नृत्यतीव।

हसितमिव विधत्ते सूचिभिः केतकीनां

नवसलिलनिषेकच्छिन्नतापो वनान्तः॥[4]

अन्यत्र भी कदम्ब का उल्लेख मिलता है–

नीपं दृष्ट्वा हरितकपिशं केसरैरर्धरुढै-

राविर्भूतप्रथममुकुला: कन्दलीश्चानुकच्छम्।

जग्ध्वारण्येष्वधिकसुरभिं गन्धमाध्राय चोर्व्या:

सारंगास्ते जललवमुचः सुचयिष्यन्ति मार्गम्॥[5]

अखरोट का वर्णन कालिदास ने अक्षोट के नाम से किया है। कम्बोज या काबुल के राजा भी लड़ाई में रघु के आगे नहीं ठहर सके। इसका कारण बताते हुए कवि कहता है कि जिस प्रकार हाथियों के बांधने से वहां के अखरोट के वृक्षों की डालियां झुक गयीं थीं उसी प्रकार वे राजा भी रघु के आगे झुक गये–

काम्बोजा: समरे सोढुं तस्य वीर्यमनीश्वरा:।

गजालानपरिक्लिष्टैरक्षोटै: सार्धमानता:॥[6]

कदली का वर्णन भी कवि ने अपने ग्रन्थों में किया है। बावड़ी के किनारे पर सुन्दर इन्द्रनीलमणियों से निर्मित शिखरों वाला तथा सुनहरी केलियों की बाड़ के कारण दर्शनीय क्रीड़ा पर्वत है। हे मित्र! किनारों पर चमकती हुई बिजली वाले तुमको देखकर–मेरी पत्नी का प्रिय है–इस कारण व्याकुल चित्त से उसकी का स्मरण कर रहा हूँ–

तस्यास्तीरे रचितशिखर: पेशलैरिन्द्रनीलै:

क्रीडाशैल: कनककदलीवेष्टनप्रेक्षणीय:।

मद्गेहिन्या: प्रिय इति सखे चेतसा कातरेण

प्रेक्ष्योपान्तस्फुरिततडितं त्वां तमेव स्मरामि॥[7]

कर्णिकार अर्थात् कनेर के पुष्प में सुगन्ध नहीं होती। इस विषय में कालिदास का कथन है कि ब्रह्मा किसी भी वस्तु को सम्पूर्णता प्रदान नहीं करता–

वर्णप्रकर्षे सति कर्णिकारं दुनोति निर्गन्धतया स्म चेतः।

प्रायेण सामग्र्यविधौ गुणानां पराङ्मुखी विश्वसृजः प्रवृत्तिः॥[8]

ऋतुसंहार में भी कर्णिकार का वर्णन प्राप्त होता है–

कर्णेषु योग्यं नवकर्णिकारं चलेषु नीलेष्वलकेष्वशोकम्।

पुष्पं च फुल्लं नवमल्लिकायाः प्रयान्ति कान्तिं प्रमदाजनानाम्॥[9]

और भी–

किं किंशुकैः शुकमुखच्छविभिर्न भिन्नं

किं कर्णिकारकुसुमैर्न कृतं नु दग्धम्।

यत्कोकिलः पुनरयं मधुरैर्वचोभि-

र्यूनां मनः सुवदनानिहितं निहन्ति॥[10]

कुटज के पुष्प का प्रयोग पूजा-अर्चना के लिये किया जाता था। क्योंकि मेघदूत में यक्ष कुटज के पुष्पों द्वारा मेघ की पूजा करता है–

प्रत्यासन्ने नभसि दयिताजीवितालम्बनार्थी

जीमूतेन स्वकुशलमयीं हारयिष्यन्प्रवृत्तिम्।

स प्रत्यग्रैः कुटजकुसुमैः कल्पितार्घाय तस्मै

प्रीतः प्रीतिप्रमुखवचनं स्वागतं व्याजहार॥[11]

कुटज का उल्लेख रघुवंश तथा ऋतुसंहार में भी उपलब्ध होता है–

अंसलम्बिकुटजार्जुनस्रजस्तस्य नीपरजसांगरागिणः।

प्रावृषि प्रमदबर्हिणेष्वभूत्कृत्रिमाद्रिषु विहारविभ्रमः॥[12]

अन्यत्र भी–

नृत्यप्रयोगरहितान् शिखिनो विहाय
हंसानुपैति मदनो मधुरप्रगीतान्।
मुक्त्वा कदम्बकुटजार्जुनसर्जनीपा-
न्सप्तच्छदानुपगता कुसुमोद्गमश्रीः॥[13]

कालिदास ने सुपारी तथा पान की चर्चा की है। कवि के अनुसार मलय पर्वत की घाटियाँ पान की बैलों से ढके हुए सुपारी के वृक्षों, इलायची की बैलों से ढके हुए चन्दन के वृक्षों तथा ताड़ पत्रों से पूर्ण हैं।[14]

चन्दन के समान ही अगुरु भी लेपन करने तथा कक्षों को सुवासित करने के काम में आता था। कवि ने कल्पना की है कि जिस तरह हाथियों के बंधने से कालागुरु के वृक्ष कांपते थे उसी प्रकार प्राग्ज्योतिष के राजा भी रघु के भय से कांपने लगे–

चकम्पे तीर्णलौहित्ये तस्मिन् प्राग्ज्योतिषेश्वरः।
तद्गजालानतां प्राप्तैः सह कालागुरुद्रुमैः॥[15]

कोविदार एक वृक्ष का नाम है। कालिदास ने कोविदार का उल्लेख करते हुए कहा है–

मन्दानिलाकुलितचारुतराग्रशाखः
पुष्पोद्गमप्रचयकोमलपल्लवाग्रः।
मत्तद्विरेफपरिपीतमधुप्रसेक–
–श्चित्तं विदारयति कस्य न कोविदारः॥[16]

अर्थात् जिसकी शाखाओं की सुन्दर फुनगियों को धीमा-धीमा पवन झुला रहा है, जिस पर बहुत से फूल खिले हैं जिसकी पत्तियाँ अत्यन्त कोमल हैं और जिसमें से बहते

हुए मधु की धार को मस्त भौंरे धीरे-धीरे चूम रहे हैं, ऐसा कोविदार का वृक्ष किसका हृदय विदीर्ण नहीं कर देता।

कालिदास ने कमल के दो प्रकारों का वर्णन किया है, एक तो पद्म तथा दूसरा स्थलारविन्द अर्थात् स्थल कमल। पद्म की विशेषता को स्पष्ट करते हुए कवि ने कहा है कि हिमालय की ऊँची चोटियों पर बने हुए सरोवरों में खिलने वाले कमलों को स्वयं सप्तर्षिगण अपनी पूजा के लिये तोड़कर ले जाते थे। शेष कमलों को ही सूर्य प्रातः उदित होकर विकसित करता है–

सप्तर्षिहस्तावचितावशेषाण्यधो विवस्वान्परिवर्तमानः।

पद्मानि यस्याग्रसरोरुहाणि प्रबोधयत्यूर्ध्वमुखैर्मयूखैः॥[17]

अन्यत्र स्थल कमल का विवरण मिलता है–

अभ्युन्नतांगुष्ठनखप्रभाभिर्निक्षेपणाद्रागमिवोद्गिरन्तौ।

आजह्वतुस्तच्चरणौ पृथिव्यां स्थलारविन्दश्रियमव्यवस्थाम्॥[18]

कमल के अतिरिक्त कवि ने शेफालिका अर्थात् हरसिंगार के पुष्पों का उल्लेख किया है। इन पुष्पों को देखकर लोगों का मन चंचल हो जाता है–

शेफालिकाकुसुमगन्धमनोहराणि

स्वस्थस्थिताण्डजकुलप्रतिनादितानि।

पर्यन्तसंस्थितमृगीनयनोत्पलानि

प्रोत्कण्ठयन्त्युपवनानि मनांसि पुंसाम्॥[19]

कुमारसम्भवम् में यव अर्थात् जौ का वर्णन मिलता है। कालिदास के अनुसार पार्वती के कानों पर लटकते हुए जौ के अंकुर और लोध से रंगे तथा गोरोचन लगे हुए गौरवर्णीय कपोल इतने सुन्दर लगते थे कि सबकी आंखे बरबस उनकी ओर आकृष्ट हो जाती थीं–

कर्णार्पितो लोध्रकषायरुक्षे गोरोचनाभेदनितान्तगौरे।

तस्याः कपोले परभागलाभाद्बबन्ध चक्षूंषि यवप्ररोहः॥[20]

यव के समान ही खजूर, इलायची, लौंग आदि ऐसी वनस्पतियाँ हैं जिनका उपयोग मानव प्राचीन काल से खाद्य पदार्थों के रूप में करता आ रहा है। कवि ने इनका वर्णन अत्यन्त कुशलता से किया है। खजूर की चर्चा करते हुए कवि ने कल्पना की है कि नागकेसर के पुष्पों पर बैठे हुए भ्रमरों को जैसे ही खजूर की डाली से बंधे हुए हाथियों के कपोलों से टपकते हुए मद की गन्ध मिली कि वे उन्हें छोड़कर इन पर ही आ गये–

खर्जूरीस्कन्धनद्धानां मदोद्गारसुगन्धिषु।

कटेषु करिणां पेतुः पुंनागेभ्यः शिलीमुखाः॥21

राजा रघु की सेना के घोड़ों की टापों से चूर्णित इलायची के फलों की उड़ती हुई धूलियाँ संमानगन्धी गजों की कनपटी में लगीं–

ससञ्जुरश्वक्षुण्णानामेलानामुत्पतिष्णवः।

तुल्यगन्धिषु मत्तेभकटेषु फलरेणवः॥22

इन्दुमती के स्वयंवर के प्रसंग में कवि ने लौंग का वर्णन किया है–

अनेन सार्धं विहराम्बुराशेस्तीरेषु तालीवनमर्मरेषु।

द्वीपान्तरानीतलवंगपुष्पैरपाकृतस्वेदलवैर्मरुद्भिः॥23

अर्थात् हे इन्दुमती! तुम चाहो तो कलिंगराज हेमाङ्गद के साथ विवाह करके समुद्र के उन तटों पर विहार करो जहाँ दिन-रात ताड़ के जंगलों की तड़तड़ाहट सुनाई देती है और वहाँ जब तुम्हें पसीना आया करेगा तब लौंग के फूलों की सुगन्ध में बसा हुआ दूसरे द्वीपों से आता हुआ शीतल पवन तुम्हारा पसीना पोंछ दिया करेगा।

लौंग के अतिरिक्त मरीच अर्थात् मिर्च का वर्णन मिलता है–

बलैरध्युषितास्तस्य विजिगीषोर्गताध्वनः।

मारीचोद्भ्रान्तहारीता मलयाद्रेरुपत्यकाः॥24

कवि ने कल्पद्रुम का वर्णन किया है। राजा दिलीप के पूछने पर जब महर्षि वशिष्ठ उनके निःसन्तान होने का कारण बताते हैं कि उन्होंने कल्पवृक्ष की छाया में सुरभि गौ का सम्मान नहीं किया था।[25]

दूर्वा पूजन के काम में आती थी। राजा कुश के पुत्र अतिथि के राज्याभिषेक के समय वृद्ध पुरुषों ने दूब, जौ के अंकुर तथा बड़ की छाल एवं नये पत्तों के दोनों में रखकर आरती की–

दूर्वा–यवांकुर–प्लक्ष–त्वगभिन्न–पुटोत्तरान्।

ज्ञातिवृद्धैः प्रयुक्तान् स भेजे नीराजनाविधीन्॥[26]

पूजा के अतिरिक्त माला में भी दूर्वा अथवा दूब का प्रयोग किया जाता था–

एवं तयोक्ते तमवेक्ष्य किंचिद्विस्रंसिदूर्वांकमधूकमाला।

ऋजुप्रणामक्रिययैव तन्वी प्रत्यादिदेशैनमभाषमाणा॥[27]

अर्थात् सुनन्दा के कहने पर इन्दुमती ने नेत्र उठाकर उस राजा को देखा, उसके हाथ से दूर्वा युक्त महुए की माला कुछ सरक गयी और बिना कुछ कहे ही साधारण रूप से प्रणाम करके उसे अस्वीकार करती हुई आगे बढ़ गयी।

और भी–

सा गौरसिद्धार्थनिवेशवद्भिर्दूर्वाप्रवालैः प्रतिभिन्नरागम्।

निर्नाभि कौशेयमुपात्तबाणमभ्यंगनेपथ्यमलंचकार॥[28]

कालिदास के ग्रन्थों में वनस्पतियों का पर्याप्त उल्लेख मिलता है। विस्तार के भय से सभी वनस्पतियों का उल्लेख करना सम्भव नहीं है। किन्तु उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि उन्होंने अपने ज्ञान तथा कल्पना का समावेश करके वनस्पतियों का वर्णन अत्यन्त सहजता के साथ किया है। कवि ने ऐसे विविध उपमानों तथा संकेतों का प्रयोग किया है जिनके कारण ये वनस्पतियाँ उनके प्रकृति चित्रण के सहायक के रूप में प्रकट होती हैं।

सन्दर्भ सूची

1. मेघदूत, भूमिका, पृ० 16
2. कालिदास और प्रकृति–डॉ० पुष्पा हजेला, प्रथम अध्याय, पृ०–22
3. रघुवंश, 4/48
4. ऋतुसंहार, 2/23
5. मेघदूत, पूर्वमेघ–21
6. रघुवंश, 4/69
7. मेघदूत, उत्तरमेघ–17
8. कुमारसम्भव, 3/28
9. ऋतुसंहार, 6/6
10. वही, 6/22
11. मेघदूत, पूर्वमेघ–4
12. रघुवंश, 19/37
13. ऋतुसंहार, 3/13
14. ताम्बूलवल्लीपरिगणद्धपूगास्वेलालतालिंगितचन्दनासु।
तमालपत्रास्तरणासु रन्तुं प्रसीद शश्वन्मलयस्थलीषु॥ –रघुवंश, 6
15. रघुवंश, 4/81
16. ऋतुसंहार, 3/6
17. कुमारसम्भव, 1/16
18. वही, 1/33
19. ऋतुसंहार, 3/14
20. कुमारसम्भव, 7/17
21. रघुवंश, 4/57
22. रघुवंश, 4/47
23. रघुवंश, 6/57
24. वही, 4/46
25. पुरा शक्रमुपस्थाय तवोर्वी प्रति यास्यतः।
आसीत्कल्पतरुच्छायामाश्रिता सुरभिः पथि॥ –रघुवंश, 1/75
26. रघुवंश, 17/12
27. वही, 6/25
28. कुमारसम्भव, 7/7

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. ऋतुसंहारम्–कालिदास, अनुवादक–एम० आर० काले, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, द्वितीय संस्करण, 1967
2. रघुवंशम्–कालिदास, व्याख्याकार–डॉ० श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, चतुर्थ संस्करण, 1990
3. कुमारसंभवम्–कालिदास, संपादक–डॉ० गौतम पटेल, अहमदाबाद, 1986
4. मेघदूतम्–कालिदास, सम्पादक–डॉ० बिजेन्द्र कुमार शर्मा, साहित्य भण्डार, मेरठ, पंचम संस्करण, 1997
5. कालिदास और प्रकृति–डॉ० पुष्पा हजेला, विवेक पब्लिकेशंस, अलीगढ़, प्रथम संस्करण, 1987



मनुस्मृति में प्रतिपादित पर्यावरण : एक पर्यालोचन

डॉ० तरुण कुमार शर्मा, इलाहाबाद

मानव के चारों ओर उसकी रक्षा के लिए एक आवरण बना हुआ है, जिसे प्रकृति या पर्यावरण कहा जाता है। इसके अन्तर्गत आकाशमण्डल, प्राणिजगत्, वनस्पति जगत्, जल-मण्डल एवं भूतल के रूप में जड़-चेतन या चराचर की गणना होती है। इनका सौम्य रूप मानव की रक्षा करता है तो रौद्ररूप उसके विनाश का मार्ग निर्मित करता है। कभी-कभी मानव अपनी सुख-सुविधा में अभिवृद्धि के लिए इनके प्राकृतिक रूप से छेड़छाड़ करके इन्हें विकृति की ओर ले जाता है तो ये स्वतः रौद्र रूप में आकर मानव को उसके कर्म का दण्ड देने लगते हैं। इनके स्वाभाविक रूप की व्यवस्था को हम मानव की पर्यावरण-चेतना कहते हैं।

भारतीय साहित्य प्राचीन काल से ही मानव की पर्यावरण-चेतना का अभिलेख रखता आया है। प्राचीन काल में जनसंख्या की कमी होने के कारण पर्यावरण की विकृति का संकट उतना नहीं था जितना आज हो रहा है, फिर मानव के पर्यावरण की रक्षा के प्रति हमारे ऋषिगण बहुत सावधान थे। यही कारण है कि प्रकृति के एक-एक उपादान के प्रति देवत्व-भावना हमारी प्राचीन संस्कृति का एक महत्त्वपूर्ण लक्षण रही है। यही नहीं, धर्मशास्त्रियों ने गृहस्थ के पाँच ऋणों में भूतऋण को भी गिना है जिसका अपाकरण वैश्वदेवबलि के द्वारा नित्यकर्म के रूप में निर्दिष्ट है। यह हमारी पर्यावरण-चेतना का एक अंग है, जिसमें परिवेश के रक्षक पशु-पक्षियों को यथेष्ट अन्न-जल से तृप्त करने का विधान हुआ था। पर्यावरण की रक्षा का यह धार्मिक प्रयास प्राचीन संस्कृति का शुभ लक्षण था।

धर्मग्रन्थों में मनुस्मृति के विभिन्न सन्दर्भ परिवेश के प्रति मानवीय जागरूकता का पुष्ट प्रमाण देते हैं। प्रथमाध्याय में पशु-पक्षियों तथा वनस्पतियों की सर्जना का निरूपण करते

हुए मनु बीज और लता से उगने वाले वनस्पतियों की चर्चा करते हैं। कुछ पौधों का विनाश फल पक जाने पर हो जाता है, कुछ में बहुत फल-फूल लगते हैं।[1] ये सब मानव के उपकारी हैं। इसीलिए अपने घर-आँगन-उद्यान आदि में इन्हें लगाया जाता है। कुछ वृक्षों में बिना फूल लगे ही फल लग जाते हैं तो कुछ वृक्ष फूल-फल दोनों से सम्पन्न होते हैं। मनु ने पहले को 'वनस्पति' और दूसरे को 'वृक्ष' की संज्ञा दी है-

अपुष्पाः फलवन्तो ये ते वनस्पतयः स्मृताः।

पुष्पिणः फलिनश्चैव वृक्षास्तूभयतः स्मृताः॥ (मनु० 1.47)

मनु ने लताओं, गुल्मों तथा वनस्पतियों का वर्णन करके कहा है कि इन सब में अन्तश्चेतना होती है, इन्हें भी सुख-दुःख का बोध होता है। तमोगुण के प्राबल्य से ये अपनी वेदना को उस रूप में प्रकट नहीं कर पाते हैं, जिस रूप में मानवादि प्राणी उसे व्यक्त करते हैं-

तमसा बहुरूपेण वेष्टिताः कर्महेतुना।

अन्तःसंज्ञा भवन्त्येते सुखदुःखसमन्विताः॥ -(मनु० 1.49)

पेड़-पौधों के संरक्षण का भाव मनुस्मृति के षष्ठाध्याय में वानप्रस्थ-धर्म के निरूपण के प्रसंग में प्रकट हुआ है कि पत्र, पुष्प तथा फल का ग्रहण पृथक्-पृथक् वृक्षों से करना चाहिए।[2] इससे किसी एक वृक्ष को सर्वथा विनाश से बचाया जा सकता है। इस प्रसंग में स्वयं पके हुए तथा स्वयं गिरे हुए फल-फूल लेने पर मनु का बल है-कालपक्वैः स्वयंशीर्णैः।

कृत्रिम साधनों का प्रयोग करके असमय में पकाये गये फल न केवल पर्यावरण के प्रति अत्याचार के प्रतीक हैं अपितु मानव के स्वास्थ्य के लिए भी घातक हैं। इसीलिए कालपक्व फलों पर मनु बल देते हैं कि प्रकृति अपने स्वाभाविक नियम के अनुसार ऐसे

---

1. उद्भिज्जाः स्थावराः सर्वे बीजकाण्डप्ररो[illegible]णः।
   ओषध्यः फलपाकान्ता बहुपुष्पफलोपगाः॥ —मनुस्मृति 1.46
2. यतः पत्रं समादद्यान्न ततः पुष्पमाहरेत्।
   यतः पुष्पं समादद्यान्न ततः फलमाहरेत्॥ —मनुस्मृति 6.21

फल स्वयं प्रदान करती है। आज वृक्षों के पत्तों का व्यापक उपयोग करते हुए उन्हें नग्नप्राय कर दिया जाता है। प्राकृतिक नियम से जो पत्ते झड़ जाते हैं, वानप्रस्थ आश्रम में रहनेवाले लोग उन्हीं का उपयोग करें, ऐसा मनु का आदेश है।

ग्राम तथा नगर के चारों ओर पर्याप्त गोचरभूमि छोड़ देने की अनुशंसा मनुस्मृति के अष्टमाध्याय में की गयी है–

धनु:शतं परीहारो ग्रामस्य स्यात्समन्ततः।
शम्यापातस्त्रयो वापि त्रिगुणो नगरस्य तु॥ –(मनु० 8.237)

अर्थात् ग्राम के चारों ओर एक सौ धनु (अर्थात् 600 फीट) तक या छड़ी फेंकने पर जितनी दूर जाये उसकी तीन गुनी भूमि छोड़कर फसल आदि लगायें। इतनी दूर तक की भूमि गौओं तथा पालतू पशुओं के चरने के लिए होनी चाहिए। इस भूमि में सस्योत्पादन न करें, वृक्ष आदि लगाये जा सकते हैं। जहाँ तक नगर का प्रश्न है, ग्राम की अपेक्षा तीन गुना अधिक भूमि इसके चारों ओर छोड़ देनी चाहिए क्योंकि नगर के निवासियों को घनी जनसंख्या होने के कारण और भी अधिक खुले स्थान की आवश्यकता है। इससे पर्यावरण के प्रति जागरूकता का अनुमान होता है। मनु कहते हैं कि इस गोचर-भूमि में कोई किसान फसल उगाये अर्थात् भूमि का अतिक्रमण (encroachment) करे तो उसकी फसल के चर जाने पर पशुओं के रखवालों को कोई दण्ड नहीं मिलता।[1] इससे गोचरभूमि की रक्षणीयता स्पष्ट होती है। ग्राम और नगर का वायुमण्डल इसी से शुद्ध रहता है।

राजा का कर्तव्य था कि ग्रामों और नगरों की सीमा पर बड़े वृक्षों का रोपण कराये जैसे–बड़, पीपल, पलाश, सेमल, साल, ताड़ तथा दूध वाले गूलर आदि।[2] इनसे सीमा के चिह्न स्थिर रहते हैं और दो ग्रामों के बीच विवाद नहीं होता। वृक्षों की उपस्थिति वायुमण्डल की शुद्धता का भी कारण है। वृक्षों के अतिरिक्त कुछ ऐसे वनस्पति भी सीमा के निर्धारण के लिए लगाये जायें जिनमें केवल पत्ते या झाड़ ही होते हैं जैसे–गुल्म

---

1. तत्रापरिवृतं धान्यं विहिंस्युः पशवो यदि।
   न तत्र प्रणयेद् दण्डं नृपतिः पशुरक्षिणाम्॥ —मनुस्मृति 8.238
2. सीमावृक्षांश्च कुर्वीत न्यग्रोधाश्वत्थकिंसुकान्।
   शाल्मलीसालतालाँश्च क्षीरिणश्चैव पादपान्॥ —मनुस्मृति 8.246

(झाड़ियाँ), बाँस, शमी, लताएँ, मूँज, सरकण्डा, कुब्जक गुल्म आदि। सीमा पर तालाब, कुएँ, वापी, झरना, देवमन्दिर आदि के रहने से लोगों का इन स्थलों पर आना-जाना लगा रहता है। सीमा-विषयक विवाद उत्पन्न होने पर ये लोग साक्षी बनते हैं (मनुस्मृति 8.248)।

पेड़-पौधों को अवैध रूप से काटना दण्डनीय अपराध था। जिन वृक्षों और वनस्पतियों का जैसा उपभोग होता था उन्हें काटने पर उपभोग के अनुरूप ही दण्ड की व्यवस्था की गयी थी–

वनस्पतीनां सर्वेषामुपभोगं यथा यथा।

तथा तथा दमः कार्यो हिंसायामिति धारणा॥ –(मनुस्मृति 8.285)

अधिक उपयोगी वनस्पतियों का विनाश करने पर दण्ड का आधिक्य था। यह दण्ड प्रायः अर्थदण्ड के रूप में होता था।

वनस्पतियों की रक्षा करना सबके परम कर्त्तव्य था। बिना स्वामी की अनुमति लिये हुए इनका ग्रहण करना निषिद्ध था, इससे वाद खड़ा हो सकता था। किन्तु कुछ स्थितियों में इनके ग्रहण को अस्तेय कहा गया है। ये स्थितियाँ आवश्यकता की ओर संकेत करती हैं। जिन पेड़-पौधों को घेरा नहीं गया हो उनका मूल (जड़) तथा फल अपने आवश्यक कार्य अर्थात् औषध आदि के रूप में प्रयोग करने के लिए लेना दण्डनीय नहीं। इसी प्रकार धार्मिक कार्य (हवनादि) के लिए किसी वृक्ष की लकड़ी लेना भी अपराध नहीं। गायों का महत्त्व तात्कालिक कृषि-प्रधान समाज में इतना अधिक था कि गायों को खिलाने के लिए किसी व्यक्ति की निजी भूमि में उगी हुई घास काट लेना भी अपराध नहीं माना जाता था। इस विषय में मनुस्मृति का यह श्लोक मनु का नाम तक ग्रहण करता है–

वानस्पत्यं मूलफलं दार्वग्न्यर्थ तथैव च।

तृणं च गोभ्यो ग्रासार्थमस्तेयं मनुरब्रवीत्॥ –(मनु० 8.339)

मनुस्मृति के ग्याहरवें अध्याय में प्रायश्चित्तों का विवरण है। इस प्रसंग में पर्यावरण को विकृत करने वाले मनुष्यों के लिए प्रायश्चित्त का निरूपण किया है। बिल्ली, नेवला, नीलकण्ठ, मेढ़क, कुत्ता, गोह, उल्लू और कौआ–इन पशु-पक्षियों में से किसी को मार

देने से प्रायश्चित होता था।[1] इच्छापूर्वक मारने पर शूद्रहत्या का प्रायश्चित्त था किन्तु अनिच्छापूर्वक या संयोगवश ये किसी दण्ड-प्रहारादि से मर जायें तो तीन रातों तक केवल दूध पीकर या चार कोस (12 किमी०) पैदल चलकर या नदी-स्नान करके या वरुणसूक्त का जप करके व्यक्ति शुद्ध होता था–ये विकल्प अपराध के तारतम्य के आधार पर दिये गये थे, ऐच्छिक नहीं थे।[2] स्मरणीय है कि ये सभी प्राणी मानव के उपकारार्थ परिवेश को अपने क्रिया-कलापों से शुद्ध करते हैं अतः इनकी रक्षा अभीष्ट है।

इसी प्रकार कई अन्य प्राणियों के वध का भी, प्रायश्चित्त का भय दिखाकर, निषेध किया गया है जैसे–सर्प, सूअर, तित्तिर, सुग्गा, क्रौंच पक्षी, हंस, बलाका, वक, मोर, वानर, बाज, भास। इतना ही नहीं, अश्व, गज, अज, भेंड, गधा, बाध आदि बड़े पशुओं का भी वध निषिद्ध माना गया है। सबके लिए पृथक्-पृथक् प्रायश्चित किये गये हैं।[3]

पुनः विभिन्न प्रकार के वृक्षों तथा लताओं के छेदन या विनाश पर किये जाने वाले प्रायश्चित्तों का भी विधान मनु ने किया है–

फलदानां तु वृक्षाणां छेदने जप्यमृक्शतम्।
गुल्म-वल्ली-लतानां च पुष्पितानां च वीरुधाम्॥ –(मनु० 11.142)

अर्थात् फल प्रदान करने वाले वृक्षों को, गुडूची आदि गुल्मों को, वल्ली के रूप में ऊँचे विकसित पौधों को, वृक्ष की शाखाओं पर आरूढ़ लताओं तथा फूल दिये हुए खीरा आदि के लत्तरों (बेलों) को काटने पर सावित्री आदि सौ ऋचाओं का जप करना चाहिए। इस सन्दर्भ से ज्ञात होता है कि आवासीय भूमि के आस-पास उगे या उगाये गये पेड़-पौधों का भी संरक्षण गृहस्थ के लिए आवश्यक था।जब ये स्वयं जीर्ण हो जाएँ या इनका रखना स्वास्थ्य के हित में न हो तो इन्हें उजाड़ना पड़ता था। तब भी प्रायश्चित तो करना ही था। इन प्रायश्चित्तों की व्यवस्था हिंसाजन्य पाप के प्रक्षालन के लिए की गयी थी जैसा कि प्रकरण के उपसंहार में मनु कहते हैं–

एतैर्व्रतैरपोह्यं स्यादेनो हिंसासमुद्भवम् (11.145)।

---

1. उपरिवत् 11.131
2. मनुस्मृति 11.132
3. उपरिवत् 11.133-37

ऊपर यह कहा गया है कि किसी विशेष परिस्थिति में वृक्ष, तृण आदि का ग्रहण किया जा सकता था। किन्तु सामान्य रूप से किसी व्यक्ति के स्वामित्व वाले फूल, मूल (कन्द) तथा फल का ग्रहण वर्जित था। यह स्तेय (चौर्य) था।[1] इसका प्रायश्चित्त पञ्चगव्य-भक्षण था। इसी प्रसंग में घास, लकड़ी और वृक्ष की चोरी करने पर प्रायश्चित्त का विधान किया गया है। उपर्युक्त धार्मिक कार्यों के सम्पादनं से भिन्न स्थितियों में यह चोरी मानी जाती थी (तृणकाष्ठद्रुमाणां च......त्रिरात्रं स्यादभोजनम्, 11.166)।

सामान्य रूप से मानव के आचार-व्यवहार के आदर्श का प्रतिपादन करने वाले मनु की दृष्टि अपने पर्यावरण की ओर भी थी। जहाँ तक पशु-पक्षियों तथा वृक्षों-वनस्पतियों के प्रति मानव के व्यवहार का प्रश्न था, उसे उन्होंने नियन्त्रित करने का यथासाध्य प्रयास किया। इन सबमें जीवन की प्रक्रिया मानते हुए उन्होंने इनके सुख-दुःख के लिए मानव को उत्तरदायी बताया। मानव अपने व्यवहार से इनके स्वाभाविक कार्य में बाधा न बने-यह मनु का आदेश है। इनका उपयोग विधि के अन्तर्गत हो, यादृच्छिक नहीं। इससे जीवन-प्रक्रिया का सातत्य अबाध रहेगा और पर्यावरण शुद्ध होने से मानव-जीवन की गति अबाधित रहेगी।



1. उपरिवत् 11.165 पुष्पमूलफलानां च पञ्चगव्यं विशोधनम्।

बिल्हण के काव्यों में राजधर्म

कु० ज्योति, इलाहाबाद

'धर्म' ऐसा व्यापक शब्द है जो सामने आते ही किसी जाति या समाज का इतिहास और उसके जीवन की भूमिका प्रस्तुत करने में समर्थ होता है। 'धर्म' शब्द में जाति विशेष की सभ्यता, संस्कृति, आचार-विचार, रहन-सहन, रीति-रिवाज तथा जीवन प्रणाली की प्रक्रिया और निदर्शन प्रस्तुत होता है। धर्म की परिभाषा भी हमारे दार्शनिकों, चिन्तकों और मनीषियों ने अपने-अपने समय, विचार और चिन्तन के परिणामस्वरूप भिन्न-भिन्न रूपों में प्रस्तुत की है। श्रीमद्भगवद्गीता में भगवान् ने कहा है-

स्वधर्मे निधनं श्रेय: परधर्मो भयावह:। 3/35

तन्त्रवार्तिक के रचयिता भट्टपाद ने 'सर्वधर्मसूत्राणां वर्णाश्रमधर्मोपदेशित्वाद्' लिखकर वर्णाश्रम धर्म की शिक्षा देना ही धर्मसूत्रों का कार्य बताया है। धर्म शब्द 'धृञ् धारणे' धातु के साथ 'मन्' प्रत्यय लगाने से निष्पन्न होता है। इसकी व्युत्पत्ति तीन प्रकार से होती है।

(1) ध्रियते लोक: अनेन इति।

(2) धरति, धारयति वा लोकम् इति।

(3) ध्रियते य: स: धर्म इति।

महाभारतकार धर्म का लक्षण करते हैं-

धारणाद् धर्म इत्याहु: धर्मो धारयते प्रजा:।

यत्स्याद्धारणसंयुक्तं स धर्म इति निश्चय:॥ कर्ण पर्व 69/58

निरुक्त में धर्म शब्द का अर्थ नियम बताया है। 'धनाद् धर्म: तत: सुखम्' की उक्ति तो सर्व प्रसिद्ध ही है। ऐहलौकिक पारलौकिक भेद से सुख भी दो प्रकार का होता है। अत: कहना होगा कि जिससे दोनों प्रकार के सुखों की प्राप्ति हो वही धर्म है। 'यतोऽभ्युदयनि:

श्रेयस् सिद्धिः सः धर्मः' कणाद ने धर्म को इस रूप में परिभाषित किया है। 'शासनात् शास्त्रं' शासन करने वाला होने से शास्त्र कहलाता है। धर्मशास्त्र भी मनुष्यों को सत्कर्मों में प्रवृत्त करने और असत्कार्यों से निवृत्त होने का आदेश देते हैं, इसीलिए शास्त्र कहे जाते हैं।

कहने का अर्थ यह है कि धर्म वस्तुतः संकुचित नहीं, अपितु विशद महान् और उदात्त भावना से प्रकाशमान् होता है। संसार में जितने भी धर्म हैं, उनका अपना महत्त्व और स्वत्व तो है ही। किन्तु हिन्दू धर्म और हिन्दू जाति की अपनी विशेष महत्ता और सत्ता रही है। हिन्दू धर्म अन्य सभी धर्मों और जातियों का समादर तथा सम्मान करने में अग्रणी रहा है। धर्मशास्त्र इसी हिन्दू धर्म की शास्त्रीय विशेषताओं की विशद् व्याख्या है।

धर्मशास्त्र के अन्तर्गत भारतीय जीवन के धर्म, जाति, वर्ग उनके कर्त्तव्य, अधिकार, संस्कार, आचार-विचार, श्रौत यज्ञ, दान, प्रतिष्ठा, राजधर्म, व्यवहार, दायभाग, तीर्थयात्रा, व्रत, काल, पञ्चाङ्ग तन्त्र, पुराण षड्दर्शन हिन्दु संहिता आदि का विवेचन है। राजधर्म का विशेष महत्त्व राजतन्त्र प्रणाली होने से है। महाभारत के शान्ति पर्व में इसे सभी धर्मों का सार कहा गया है–सर्वा विद्या राजधर्मेषु युक्ताः सर्वेलोका राजधर्मे प्रविष्टाः। सर्वेधर्मा राजधर्मप्रधानाः। 63/25, 26, 29। गौतम का धर्मशास्त्र आपस्तम्बसूत्र, वशिष्ठ, विष्णु, नारद प्रकीर्णक, शान्तिपर्व, मत्स्यपुराण, मार्कण्डेय पुराण आदि ग्रन्थ स्पष्ट रूपेण सङ्केत देते हैं कि राजधर्म विश्व का सबसे बड़ा उद्देश्य था। इसके अन्तर्गत आचार, व्यवहार, प्रायश्चित्त आदि सभी के नियम जाते थे। राजा को अपने युग का निर्माता कहा गया है। शुक्रनीतिसार में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि–''युग प्रर्वतको राजा धर्माधर्मप्रशिक्षणात्। युगानां न प्रजानां न दोषः किन्तु नृपस्य तु''॥ राज्य के सात अङ्ग माने गये हैं–स्वामी, अमात्य, जनपद या राष्ट्र दुर्ग, कोष, दण्ड एवं मित्र। इनमें सर्वप्रमुख राजा होता है। कहा भी गया है 'यथा राजा तथा प्रजा' राजा के द्वारा धर्मूर्वक किया गया शासन समाज को हर प्रकार की आपदा से बचाता है।

धर्मशास्त्र में वर्णित राजधर्म का स्वरूप विश्व में व्याप्त शान्ति का सोपान है। राजा के स्वरूप पर विचार करते हुए कौटिल्य ने राजा को ही राज्य कहा है। शुक्रनीतिसार ने राजा की तुलना शरीर में प्रधान सिर के रूप में की है। शान्तिपर्व में राजा को दण्डधर की उपाधि दी गई है। शान्तिपर्व 57/41 में राजा की महत्ता का प्रतिपादन करते हुए कहा गया

है—सर्वप्रथम राजा की प्राप्ति करना चाहिये, तब पत्नी और इसके उपरान्त धर्म का संचय करना चाहिये। क्योंकि राजा के अभाव में न पत्नी रह सकेगी न धन। स्पष्ट है कि कुटुम्ब, धन की संस्थापनाएँ एवं दुर्बल रक्षा राजा के अस्तित्व के साथ सन्निहित है।

प्रत्येक युग का साहित्य उस समाज में व्याप्त शासन व्यवस्था, आचार-विचार का प्रत्यक्ष दर्पण होता है। संस्कृत साहित्य में कवियों एव नाटककारों के द्वारा अपने ग्रन्थों में अपने युग की शासन व्यवस्था का चित्रण किया गया है। महाकवि बिल्हण ने भी 11वीं शताब्दी के भारतवर्ष को अपने ऐतिहासिक महाकाव्य विक्रमाङ्कदेवचरितम् तथा कर्ण सुन्दरी नाटिका में वर्णित किया है। चालुक्यवंश के राजाओं का शासन किस प्रकार था तथा राजा के व्यवहार से प्रजा सन्तुष्ट थी या नहीं इसे उक्ति वैचित्र्य के माध्यम से सहृदय पाठकों के समक्ष प्रस्तुत किया है। कर्ण सुन्दरी नाटिका में धार्मिक सहिष्णुता को मूर्त रूप में प्रदर्शित किया गया है।

धर्मशास्त्र में वर्णित राजधर्म की परम्परा का पालन चालुक्यवंशी राजाओं के द्वारा होता था। विक्रमाङ्कदेव का चरित्र उस काल में धर्मपरायण राजा का होता था। उसका नायक इसका प्रतिनिधित्व करता है। यह 1151 ई० का चित्तौड़ के किले का तथा खंभात के कुन्तनाथ के मन्दिर के शिलालेख से स्पष्ट होता है। महाकवि बिल्हण का यह काव्य हमें कालिदास, भारवि, माघ आदि प्राचीन कवियों का एकत्र रसास्वादन कराता है। ऐतिहासिक पद्य काव्यों में यह प्रथम स्थान रखता है। यह महाकाव्य के सभी लक्षणों से युक्त है। 18 सर्गों में वर्णित महाकाव्य अप्रत्यक्ष रूप से कान्तासम्मिततयोपदेशयुजे' के माध्यम से धर्मशास्त्र का ज्ञान कराते हुए धर्मपरायण होने की शिक्षा देता है।

प्राचीन धर्मशास्त्र ग्रन्थों महाभारत,- शुक्रनीति इत्यादि का अनुसरण करते हुए बिल्हण ने भी विक्रमाङ्कदेव के वंश को ब्रह्म के चुल्लू से उत्पन्न बताया है।

हेमाचलस्येव कृतः शिलाभिरुदारजाम्बूनदचारुदेहः।

अथाऽऽविरासीत्सुभटस्त्रिलोक-त्राणप्रवीणश्चुलुकाद्विधातुः॥ विक्र०-1/55

साथ ही विक्रमाङ्कदेव के जन्म को राजा आध्वमल्ल की तपस्या से प्रसन्न हुए शिव का वरदान बताया है–

निधि: प्रतापस्य पदं जयश्रिय: कलालयस्ते तनयस्तु मध्यम:।

दिलीपमान्धातृमुखादिपार्थिव-प्रथामतिक्रम्य विशेषमेष्यति॥ विक्र०-2/52

राजा विक्रमाङ्कदेव की न्यायप्रियता धर्मानुसार है। वे अपने बड़े भाई के होते हुए युवराज नहीं बनना चाहते। इसे अन्यायपूर्ण बताते हुए कहते हैं कि मेरे इस कृत्य से शुद्ध चालुक्यवंश कलंकित हो जायेगा-

ज्येष्ठं परिम्लानमुखं विधाय भवामि लक्ष्मीप्रणयोन्मुखश्चेत्।

किमन्यदन्यायपरायणेन मयैव गोत्रे लिखित: कलङ्क:॥ विक्रमा०-3/38

फिर भी पिता द्वारा यह कहने पर की सोमदेव के पाप ग्रह अनिष्ट कारक होकर इसका साम्राज्य होने में प्रतिबन्धक है।

भगवान ने तुम्हें ही साम्राज्य लक्ष्मी का प्रिय बताया था। इस पर कहते हैं कि मेरे दुर्भाग्य से, मेरी कीर्ति में कलङ्क लगने का कारण है। यद्यपि सोमदेव के ग्रह राज्योपभोग सूचक नहीं है। फिर भी उन्हीं ग्रहों से आपकी मनोरथ सिद्धि होगी। इसलिए आप मेरे अपयश को न होने दीजिए। सोमदेव अपने स्थान पर ही रहकर, मेरी सहायता से आश्चर्यजनक कार्य करने से यश का भागी होकर प्रजा की रक्षा करें।

इत्यादिभिश्चित्रतरैर्वचोभि: कृत्वा पितु: कौतुकमुत्सवञ्च।

अकारयज्ज्येष्ठमुदारशील: स यौवराज्यप्रतिपत्तिपात्रम्॥ विक्र०-3/55

राजा की धर्मनिष्ठता का वर्णन करते हुए कहते हैं कि आध्वमल्ल देव ने करोड़ो यज्ञ किये जिससे उसका यश चारों दिशाओं में फैल गया। राजा का यज्ञ करना समाज से कलि के प्रभाव को दूर करने के समान है। इसे उत्प्रेक्षा के माध्यम से व्यक्त किया गया है-

विधाय रूपं मशकप्रमाणं भयेन कोणे क्वचन स्थितस्य।

कलेरिवोत्सारणकारणेन यो यागधूमैर्भुवनं रुरोध॥ विक्र०-1/99

राजा का दान देना उस सूर्य से बढ़कर है जो अपनी किरणों से कुछ जल लेता है लेकिन वर्षा के रूप में हजारों गुना बरसाता है। कवि की दृष्टि में राजा की तुलना में चिन्तामणि रत्न भी नहीं है क्योंकि वह याचना करने पर अभीष्ट वस्तु की प्राप्ति कराती है लेकिन राजा बिना माँगे ही देता है।

चिन्तामणिर्यस्य पुरो वराकस्तथाहि वार्ताजनविश्रुतेयम्।

यत्तत्र सौवर्णतुलाधिरूढे चक्रे स पाषाणतुलाधिरोहम्॥ विक्र०-1/98

विक्रमाङ्क देव ने अपनी प्रजा की केवल शत्रु आदि से होने वाली मानुषी पीड़ा को ही नहीं दैवी पीड़ा को भी दूर कर दिया था।[1] उसके राज्य में अतिवृष्टि अनावृष्टि नहीं होती थी।[2] अकाल मृत्यु नहीं होती थी।[3] चोरों का भय नहीं था। घरों में ताले नहीं लगते थे।[4] प्रजा निर्धन नहीं थी। इसके साथ ही देव मन्दिर, तालाब, नगरादि का निर्मण करवाया जो एक राजा का कर्त्तव्य था।

महाभारत का शान्तिपर्व जो राजधर्म के सिद्धान्तों का आकर ग्रन्थ हैं। अमात्यों के ईमानदार और कर्त्तव्यनिष्ठ होने का उल्लेख करता है मनुस्मृति तथा कौटिल्य का अर्थशास्त्र भी इसी की पुनरावृत्ति करता है। कौटिल्य के अनुसार निष्कलङ्क व्यक्तिगत जीवन बौद्धिक चातुर्य उचित निर्णय, कर्त्तव्य की उच्चभावना और लोकप्रियता मन्त्रिपरिषद् के लिये आवश्यक योग्यताएँ होनी चाहिये। बिल्हण ने कर्णसुन्दरी नाटिका में अमात्य के इसी रूप का वर्णन किया है–

वात्सल्यं न वहत्यपत्यविषये व्याक्षिप्यते न क्षणं

दाक्षिण्येन समीहिते नववधू वर्गोऽपि धीराशयः।

निष्णातः कुटिले नयाध्वनि चरन्नाचारपूतः प्रभो–

दुस्साध्यानपि साधयत्यभिमतानर्थान्सुसाध्यानिव॥ कर्ण सुन्दरी 1/14

विक्रमाङ्कदेवचरितम् में आध्वमल्ल के द्वारा समस्त राज्यभार मन्त्रियों को सौंपकर पुत्रप्राप्त्यर्थ तपस्या के लिये जाना इस बात का स्पष्ट सङ्केत है कि मन्त्रीवर्ग धर्मानुप्रेरित थे।

---

1. चुलुकवंशे महतां महीभुजां महाभुजः शेखर तामसौ गतः।
   न मानुषीमेव निराचकार यः प्रजासु दैवीमपि चिच्छिदे रुजम्॥ 17/2
2. इतीव तत्सेवनवाञ्छया जलं यथोपयोगं मुमुचुः पयोमुच। 17/3
3. अकाल मुत्युर्न चचार कुत्रचत्। 17-4
4. जनैरवज्ञातकपा मुद्रणैः.............क्षपारतेश्छिद्रपथैर्न तस्कराः। 17/6

तथेति देव्या कृतसम्मतिस्ततः समस्तचिन्तां विनिवेश्य मन्त्रिषु।

अभूदनुष्ठानविशेपतत्परः स पार्थिवः प्रार्थितवस्तुसिद्धये॥ विक्र०-2/43

राजा आध्वमल्ल के मृत्युसन्निकट होने पर उनकी इच्छा की पूर्ति मन्त्रियों के द्वारा करना उनकी राष्ट्र भक्ति को व्यक्त करता है।

तथेति वचनं राज्ञः प्रत्यपद्यन्त मन्त्रिणः।

उचिताचरणे केषां नोत्साहचतुरं मनः॥ विक्र०-4/61

ये सभी दृष्टान्त धर्मशास्त्र में वर्णित अमात्य को प्रतिबिम्बित करना है। नहीं तो राजा के मृत्यु सन्निकट होने और विक्रमाङ्कदेव के नगर से बाहर होने पर वह स्वयं ही राज्य पर अधिकार करने का प्रयास करते।

राजा का कर्त्तव्य है कि वह एक ऐसे नगर का निर्माण करे जिसमें उसकी प्रजा सब प्रकार के सुख का अनुभव करें। आध्वमल्ल ने भी कल्याण नामक श्रेष्ठ नगर का निर्माण किया। जो सुन्दर जलाशयों से युक्त था। जिसमें विभिन्न प्रकार के फलों के बाग थे। सभी अहिंसक पशुओं के आश्रय का स्थान था। इस नगर की तुलना कुबेर की अलका नगरी से की गई है।

अमुष्य लोकत्रितयाद्भुतैर्गुणैरतीत्य मार्गं मनसोऽपि तिष्ठतः।

असौ सदा मानसगोचरस्थिता कथं तुलायामलका प्रगल्भते॥ विक्र०-2/25

प्रजा का हर प्रकार से सन्तुष्ट रहना राजा के आर्थिक सम्पन्नता को व्यक्त करता है कि उसका कोष सदैव भरा रहता था।

इहागतः खण्डनमेव लप्स्यते पलायनार्थं कनकाद्रिरुच्यताम्।

इतीव देशान्तरगामिनामभून्नरेन्द्रहेमश्रुतिलग्नमर्थिनाम्॥ विक्र०-17/4

राजा के पास अपने नगर की रक्षा तथा शत्रुओं पर विजय पाने के लिये एक विशाल सेना होनी चाहिये। इसी परम्परा में विक्रमाङ्क देव के पास भी एक विशाल सेना थी जो सदैव उसका साथ देने को तत्पर थी।

अम्भोधिः श्री भुजङ्गस्य निद्राभङ्गविधायिना।

चमूकलकलेनेव कुपितः क्षोभमाययौ॥ विक्र०-4/11

राजा के पैदल-सैनिकों की वीरता तो देखते ही बनती है—

काञ्ची पदातिभिरमुष्य विलुण्ठिताभूद् देवालयध्वजपटावलिमात्रशेषा।

लुण्टाकलुप्तनिखिलाम्बरडम्बराणां कौपीनकार्पणपरेव पुराङ्गनानाम्॥

विक्र० 3/76

विक्रमाङ्कदेव के हाथी भी अति पराक्रमी थे। समुद्रतट पर जलहाथियों के पाँव में बाँधने के सिक्कड़ सदृश मण्डल बाँधकर सोये हुए बड़े-बड़े साँप राजा के हाथियों से कुचल दिये गये। हाथियों के पाँव में लगे हुए समुद्र के मोती नक्षत्र समूहों को कुचलने वाले इन्द्र के ऐरावत हाथी की शोभा को प्राप्त कर रहे थे। उनके घोड़े भी उच्चैश्रवा के सदृश प्रतीत होते थे।

दधिरे तद्गजाः पादलग्नपाथोधिमौक्तिकाः।

क्षुण्वनक्षत्रपुञ्जस्य सौन्दर्यं सुरदन्तिनः॥ विक्र०-4/13

गुप्तचर राजा के नेत्र होते हैं उन्हें यथास्थिति बताने में सङ्कोच नहीं करना चाहिये। इस नीति का पालन करते हुए दूत राजा से कहता है—मैं कुछ वृत्तान्त सुनाता हूँ, इस सम्बन्ध में मुझे क्षमा करियेगा। क्योंकि प्रभु लोग अपना काम हो या न हो इसकी कुछ भी परवाह न कर केवल सेवक लोगों की सच्ची सेवा से ही सन्तुष्ट होते हैं। आपने चोल देश के राजा वैङ्गिनाथ को जीतकर वनवास मण्डल का शासन दिया था। वह नीति मार्ग को छोड़ बैठा है—

न्यायमार्गमपहाय कुर्वता तेन कोशमविशङ्कचेतसा।

सर्वतः सकललोक पीडनादुद्विहारधरिणाः कृता भुवः॥ विक्र०-14/5

राजा अध्वमल्ल की मृत्यु का समाचार भी दूत देता है। राजा सोमदेव विक्रमाङ्कदेव पर आक्रमण करने आ रहा है। इसकी भी सूचना दूत समयानुसार देता है। यह गुप्तचर की कर्त्तव्यपरायणता का प्रमाण देती है।

राजा, अमात्य, सेना, गुप्तचर इन सभी का धर्मपूर्वक आचरण राष्ट्र में आदर्श शासन का केन्द्र बिन्दु है। बिल्हण के ग्रन्थ में यह स्पष्टतया लक्षित होता है। 11वीं शताब्दी के राजा धर्मपूर्वक शासन करना अपना कर्त्तव्य समझते थे। महाकाव्यों के सभी लक्षणों से व्याप्त एक उत्तम ऐतिहासिक महाकाव्य है।



प्राकृत-जैन-कथाओं में अहिंसा दृष्टि

डा० दीप्ति विष्णु, इलाहाबाद

संस्कृत के विशाल कथा-साहित्य ने भारतीय साहित्य के साथ भारतेतर साहित्य पर भी अपना प्रभाव स्थापित किया है। मनोरंजन, जिज्ञासा तथा कुतूहल की अद्‌भुत शक्ति समाहित होने के कारण काव्य-जगत् की विविध विधाओं में कथा-विधा का स्थान सर्वोपरि है। शिक्षित या अर्द्धशिक्षित या अशिक्षित लोगों में जीवन जीने की नीतिसंगत पद्धति के गूढ़ातिगूढ़ रहस्यों की भी सुखबोधता या प्रेरणीयता के लिए कथा अवश्य ही सर्वोत्कृष्ट साधन या माध्यम है, बशर्ते लोककथा को लोकभाषा में ही सुनाया जाय। संस्कृत-वाङ्मय के अतिरिक्त बौद्ध-वाङ्मय की जातक-कथाएँ तथा जैन विद्वान् का प्राकृत-साहित्य, कथा-साहित्य के अक्षय कोष हैं।

जैन मनीषियों ने जन-जन के अन्तर्मन में धर्म, दर्शन एवं अध्यात्म के सिद्धान्तों को प्रसारित करने की दृष्टि से कथाओं का आश्रय लिया है और इसमें वे सफल भी हुए हैं। जैन विद्वानों ने धार्मिक भावना को प्रकट करने में जैन-धर्म के जटिल सिद्धान्तों की अपेक्षा ज्ञान-दर्शन-चारित्र के सामान्य विवेचन के साथ अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य व अपरिग्रह स्वरूप सार्वजनिक व्रतों आदि आचरणीय धर्मों को प्रतिपादित किया है। विभिन्न उदाहरणों तथां दृष्टान्तों द्वारा जैन-कथा-साहित्य में रोचक ढंग से अहिंसा, संयम, तप, त्याग आदि का सरस प्रतिपादन किया गया है।

भारतीय संस्कृति में अहिंसा Non-Violence को प्रमुख स्थान दिया गया है। इसका तात्पर्य है कि किसी भी प्राणी अथवा पशु-पक्षी को न केवल शरीर, बल्कि वाणी और मन से भी दु:ख न दिया जाय। मनुस्मृति में भी दस धर्मलक्षणों में 'अहिंसा' को सत्य से ऊँचा स्थान प्रदान किया गया है–

अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।

हमारे धर्मशास्त्र मनुष्य के शरीर तथा मन दोनों की पवित्रता अथवा शुद्धता पर बल देते हैं। जिस प्रकार शरीर की शुद्धता जल से होती है, उसी प्रकार आत्मा की शुद्धता अहिंसा से होती है। बौद्धायन धर्म सूत्र के अनुसार–

अद्भिः शुद्ध्यन्ति गात्राणि बुद्धिर्ज्ञानेन शुद्ध्यति।
अहिंसया च भूतात्मा मनस्सत्येन शुद्ध्यति॥

भारतीय विचारधारा में अहिंसावाद या परमत-सहिष्णुता के सन्दर्भ में जैन विचारधारा अथवा जैन दार्शनिक दृष्टि की जो महार्घ देन है, उसको हृदयंगम किये बिना भारतीय संस्कृति को समझना कदापि सम्भव नहीं। प्राकृत, संस्कृत एवं अपभ्रंश-भाषाओं की प्राचीन कथाओं में अहिंसा के स्वरूप, महत्व एवं अहिंसा-पालन के परिमाणों को प्रतिपादित किया गया है। तीर्थंकरों के जीवन-चरित्र एवं महापुरुषों की कथाओं में अहिंसा के अनेक प्रसंग यहाँ विचारणीय हैं। भगवान् ऋषभदेव के समय में मानव की आवश्यकताएँ कम थीं। अतः हिंसा का वातावरण भी कम था। लेकिन जैसे-जैसे मानव सामाजिक-प्राणी होने लगा, तो उसे सहिष्णुता, अनुकम्पा आदि अहिंसक गुणों की अधिक आवश्यकता पड़ी। वनसम्पदा का जीवन के लिए अपर्याप्त होना कहीं प्राणियों के परस्पर वध को बढ़ावा न दे, मांसाहार की प्रमुखता न हो जाय, इस दृष्टि से ऋषभदेव ने सामाजिकता की ओर बढ़ते हुए उस समय के मानव को कृषि एवं अन्य जीविका के साधनों की शिक्षा प्रदान की थी।[1] अतः जीवन की आध्यात्मिकता की समझ को जागृत करने के लिए भगवान ऋषभदेव के ये अहिंसक प्रयत्न थे।

तीर्थंकर नेमिनाथ की प्राणियों के प्रति अनुकम्पा इतिहास प्रसिद्ध है। उनके जीवन की कथा तो मात्र इतना ही कहती है कि पशुओं के बाड़े को देखकर उनके अकारण वध की सूचना से उन्होंने तपस्वी-जीवन धारण कर लिया। वे अपने अहिंसक चिन्तन के द्वारा सारे जगत् को ही इस घटना द्वारा बहुत कुछ सिखा गये। जन-जन के अन्तर-मानस में प्राणियों की पीड़ा की अनुभूति इतनी तीव्रता के साथ शायद पहली बार ही अनुभव की गई होगी। मांसाहार के विरोध में नेमिनाथ का यह सफल अहिंसक प्रयोग था।

---

1. अहिंसा का तत्त्वदर्शन (मुनि नथमल), ऋषभदेव-एक परिशीलन (देवेन्द्रमुनि)।

पार्श्वनाथ का जीवन अहिंसा का जीता-जागता उदाहरण है। उन्होंने अपने पूर्व-जन्म और तपस्वी-जीवन में क्षमा की साकार मूर्ति को उपस्थित किया था। वध, क्रोध, वैर, बदला आदि अनेक हिंसा के कार्यों का सामना उन्होंने अहिंसात्मक साधनों से किया। तपस्वी कमठ ज्वारा प्रज्वलित पंचाग्नि में जल रहे नाग की रक्षा उन्होंने अपने कुमार-जीवन में ही की थी।[1] यह एक ऐसा प्रतीक है जो अहिंसा के सूक्ष्म भावों को व्यक्त करता है। यदि नेमिनाथ ने जंगल के तृण खाने वाले मूक प्राणियों को हिंसा से बचाया था, तो पार्श्वनाथ ने एक कदम आगे बढ़कर विषैले नाश की रक्षा भी अहिंसक दृष्टि से आवश्यक मानी। क्योंकि प्राणी का स्वभाव कैसा भी हो, अकारण उसका वध करने का अधिकार किसी बड़े-से-बड़े और धार्मिक व्यक्ति को भी नहीं है।

भगवान महावीर का जीवन-चरित्र अहिंसा के स्वरूप को और अधिक उजागर बनाता है। उन्होंने सर्प देवता द्वारा निर्मित विषधर नाग पर सहजता से और निर्भयतापूर्वक विजय प्राप्त कर यह स्पष्ट कर दिया था कि शक्तिशाली व्यक्ति की भी हिंसात्मक वृत्ति टिकाऊ नहीं, क्षणिक ही होती है। अहिंसक-चित्त निरन्तर विजयी रह सकता है।[2] महावीर अहिंसा के विस्तार के लिए उसके मूलभूत कारणों तक पहुँचे हैं। उनके जीवन की हर घटना दूसरे के अस्तित्व की रक्षा करते हुए एवं उसके भी मन को न दुखाते हुए घटित होती है। सम्भवतः परिग्रह, अनावश्यक [illegible] को पीड़ा पहुँचाने में सबसे बड़ा कारण है। इसीलिए भगवान महावीर ने पाँचवें-व्रत अपरिग्रह को एक नयी दिशा प्रदान की। अनैकान्तवाद द्वारा उन्होंने मानसिक हिंसा को भी तिरोहित करने का प्रयत्न किया और वीतरागता द्वारा वे आत्मिक अहिंसा के प्रतिष्ठापक बने। इस प्रकार समस्त तीर्थंकरों के जीवन-चरित्र का एक ही उद्देश्य प्रतीत होता है—धर्म एवं अहिंसा की स्थापना।

जैन-कथा-साहित्य में सम्भवतः भरत एवं बाहुबली की कता सर्वाधिक प्रभावकारी अहिंसक कथा है। इनके जीवन-चरित्र से यह पहली बार पता चलता है कि युद्ध की भूमि में भी अहिंसक-युद्ध का प्रस्ताव हो सकता है। दोनों की सेनाओं के हजारों प्राणियों के वध के प्रति उत्पन्न करुणा इस कथा में साकार हो उठी है। दो राजाओं के व्यक्तिगत

---

1. प्राकृत कथा-साहित्य परिशीलन, डॉ० प्रेमसुमन जैन।
2. प्राकृत कथा-साहित्य परिशील, डॉ० प्रेमसुमन जैन।

निपटारे के लिए लाखों व्यक्तियों के मरण के आँकड़ों से नहीं, अपितु व्यक्तिगत भावनाओं और शक्ति परीक्षण से भी उनकी हार-जीत स्पष्ट हो सकती है। इस दृष्टि से दृष्टि-युद्ध, मल्ल-युद्ध और वाक्-युद्ध आदि का प्रस्ताव इस कथा में अहिंसा का प्रतीकात्मक घोषणा-पत्र है।

नायाधम्कहा की दो कथाएँ अहिंसा के सम्बन्ध में बहुत महत्वपूर्ण एवं बोधपूर्ण हैं। मेघकुमार के पूर्वभव के जीवन वर्णन-प्रसंग में मेरूप्रभ हाथी की कथा वर्णित है। यह हाथी आग से घिरे हुए जंगल में एकत्र छोटे-बड़े प्राणियों के बीच में खड़ा है। हर प्राणी सुरक्षित स्थान खोज रहा है। इस मेरुप्रभ हाथी ने जैसे ही खुजली के लिए अपने एक पैर उठाया कि उसके नीचे एक खरगोश का बच्चा खाली स्थान देखकर वहाँ आकर बैठ गया। हाथी खुजली मिटाकर अपना पैर नीचे रखना चाहता है, किन्तु जब उसे पता चला कि एक छोटा प्राणी उसके पैर के संरक्षण में आ गया है, तो उसकी रक्षा के लिए मेरुप्रभ हाथी अपना पैर उठाये ही रखता है और अन्ततः तीन दिन-रात वैसे ही खड़े रहने पर वह स्वयं मृत्यु को प्राप्त हो जाता है। किन्तु उस छोटे से प्राणी खरगोश तक को धूप और आग की गर्मी नहीं पहुँचने देता।[1] अहिंसा का इससे बड़ा उदाहरण और क्या होगा?

इसी ज्ञाताधर्मकथा में धर्मरुचि मुनि की प्राणियों के प्रति अनुकम्पा का उत्कृष्ट उदाहरण वर्णित है। यह कथा हिंसा और अहिंसा के दोनों पक्षों को उजागर करती है। नागश्री जैसे स्वार्थी गृहस्थी ने विषाक्त भोजन को केवल इसलिए साधु के पात्र में डाल दिया कि उसकी निंदा न हो कि उसके द्वारा बनाया गया भोजन शाक कडुआ है, विषाक्त है। किन्तु दूसरी ओर धर्मरुचि को जब यह पता लगा कि उसे भिक्षा में प्राप्त शाक कडुआ और विषाक्त है, तो गुरु-आज्ञा से वह उसे निर्जन स्थान पर फेंकने को उद्यत हुए। किन्तु यहीं उनकी अनुकम्पा सामने आ गई और उन्होंने यह देखा कि इस एक बूँद शाक के लिए हजारों चीटियाँ यहाँ एकत्र हो गई हैं। यदि पूरा शाक यहाँ डाल दिया तो हजारों, लाखों प्राणियों का अनायास वध हो जायेगा। अतः वह करुणाशील साधु उस शाक को स्वयं पी गया।[2] करोड़ों प्राणियों के प्राण-वध से एक का प्राणान्त होना उन्हें अधिक श्रेयस्कर लगा।

---

1. णायाधम्मकहा, अध्ययन-1
2. णायाधम्मकहा, अध्ययन-18

यह इस बात का ज्वलन्त उदाहरण है कि जीवन की दृष्टि से सभी प्राणियों का मूल्य बराबर है। इसलिए प्राकृत-कथाओं का यह प्रमुख स्वर रहा है कि अहिंसा का यथासंभव अधिक से अधिक पालन किया जाए और हिंसा के वातावरण को समाप्त किया।

प्राकृत-कथाओं में अहिंसा की प्रतिष्ठा के लिए कई प्रयोग किये गये हैं। मानव के जीवन में अहिंसा के महत्व की इतनी भावना थी कि व्यक्ति यह प्रयत्न करता था कि यथासम्भव हिंसा का निषेध किया जाय। सूत्रकृतांग में आर्दकुमार मुनि की कथा वर्णित है, उन्होंने सिंहा के मूल कारण मांस-भक्षण का युक्ति-पूर्वक निषेध किया है। आवश्यकत-चूर्णि में अरहमित्त श्रावक के पुत्र जिनदत्त की कथा है। वह एक बार भयंकर रोग से पीड़ित हो जाता है। वैद्य उसे औषधि के साथ मांस-भक्षण आवश्यक बताते हैं, किन्तु वह अपने स्वास्थ्य के लिए अन्य प्राणियों के वध से प्राप्त होने वाले मांस का भक्षण करना स्वीकार नहीं करता है। वसुदेवहिण्डी की एक कथा में चारुदत्त अपनी यात्रा के लिए बकरे को मारकर उसकी खाल लेना पसन्द नहीं करता, जबकि उसका मित्र उस दुर्गम प्रदेश में उसे आवश्यक बताता है।[1]

आगम-भाष्य-साहित्य में कालक कसाई के पुत्र सुलुस की कथा प्रसिद्ध है। उसका पिता प्रतिदिन पाँच सौ भैंसे मारता था। अतः पिता की मृत्यु हो जाने पर सुलुस को भी जब कुल की परम्परा का निर्वाह करने के लिए कहा गया कि वह परिवार के मुखिया का दायित्व किसी पशु पर तलवार का एक वार करके स्वीकार करे, तो सुलुस ने इस अकारण हिंसा का विरोध किया और कहा कि इस हिंसा के पाप का भागी केवल मुझको होना पड़ेगा। तब परिवार वालों ने कहा कि तुम पशु को काटो, उसमें हम सब हिस्सेदार होंगे। सुलुस ने उन्हें शिक्षा देने के लिए तलवार उठाकर उसका वार अपने पैर पर ही कर लिया। यह देखकर सब आश्चर्यचकित रह गये। तब सुलुस ने कहा अब आप सब मेरे पैर की इस पीड़ा को थोड़ी-थोड़ी बाँट लें, ताकि मुझे कष्ट न हो। परिवार वाले निरुत्तर हो गए। क्योंकि किसी की पीड़ा को कौन बाँट सकता है? सुलुस ने उन्हें समझाया कि इसी प्रकार प्रत्येक प्राणी को मारने पर उसे पीड़ा होती है। अतः हिंसा कभी सुखदायी नहीं हो सकती।[2]

---

1. प्राकृत का जैन-कथा साहित्य-डॉ० जगदीश चन्द्र जैन।
2. जैन कहानियाँ, भाग-2, मुनि महेन्द्र कुमार 'प्रथम'।

बलि में होने वाले पशुवध को रोकने के लिए भी जैन-कथा-साहित्य में अनेक प्रसंग आये हैं। अजमेर के पास हर्षपुर नामक स्थान पर बकरे की बलि को रोकने के लिये राजा पुष्यमित्र के समय में आचार्य प्रियग्रन्थ ने श्रावकों की प्रेरणा से बकरे पर मन्त्र प्रयोग कर उसे बलि से बचाया तथा उसकी वाणी में अहिंसा के महत्व को प्रतिपादित कराया है। पशुओं को अभयदान देने की यह बड़ी मार्मिक कथा है। इसी तरह भाष्य-साहित्य में वर्णित मातंग यमपाश की कथा जीव-वध-निषेध की प्रसिद्ध कथा है। चांडाल कुल में जन्म लेने पर भी यमपाश पर्व-दिनों में जीव-वध नहीं करता था।[1] उसकी यह प्रतिज्ञा कई प्राणियों को जीवन प्रदान करती है और अन्ततः राजा को भी जीव-वध की निषेध-आज्ञा प्रसारित करनी पड़ती है।

प्राकृत-कथाओं में अहिंसा के प्रचार के लिए राजाओं द्वारा अपने राज्य में अमारि-पडह बचवाये जो के भी उल्लेख मिलते हैं। अमारि-घोषणा हो जाने पर कोई भी व्यक्ति किसी प्राणी का वध नहीं कर सकता था। उन दिनों माँस आदि की दुकानें भी बंद कर दी जाती थीं। उपासक-दशांग में वर्णित महाशतक शरावक की कथा से ज्ञात होता है कि राजगृह नगर में अमारि-घोषणा हो जाने से रेवती को मांस मिलना बन्द हो गया था।[2] एक कथा से ज्ञात होता है कि राजा सौदास ने अष्टान्हिक-पर्व पर आठ दिन तक अमारि की घोषणा करवायी थी।[3]

जैन-कथा-साहित्य ने प्राणी-वध को रोकने एवं दूसरे को न सताने की भावना को दृढ़ करने के लिए एक कार्य यह भी किया है कि हिंसक कार्यों में लिप्त व्यक्तियों को जन्म-जन्मान्तरों में मिलने वाले फल की सही तस्वीर खींची है। विपाकसूत्र की कथाएँ बताती हैं कि अण्डे के व्यापारी निम्नक, प्राणिवध करने वाले छणिक कसाई एवं सूरदत्त मच्छीमार को अपने हिंसक कार्यों के कारण कितनी यातनाएँ सहनी पड़ी।[4] बृहत्कल्पभाष्य आदि ग्रन्थों में हत्या करने वाले के लिए अनेक प्रकार की सजाएँ दिये जाने का ल्लेख है। कर्म-

1. जैन कहानियाँ, भाग-21
2. उपासगदसाओ, अध्ययन-8
3. जैन कहानियाँ, भाग-7, कथा-9
4. विपाकसूत्र, दुखविपाक, अध्ययन-8

परिणाम एवं सजा की कठोरता ने भी हिंसक-भावना को क्रमश: कम करने में मदद की है। एक हिंसा दूसरी हिंसा को जन्म देती है। अत: इससे वैर की लम्बी परम्परा विकसित हो जाती है। इस बात को कई प्राकृत-कथाओं में उदाहरण देकर स्पष्ट किया गया है।[1]

प्राकृत की कुछ कथाएँ अहिंसा के असभ्य तत्व को उजागर करती हैं। कितना ही भयंकर एवं विरोधी हत्यारा क्यों न हो उसकी यह स्थिति अधिक समय तक नहीं टिक सकती। उसके हृदय में भी किसी घटना विशेष के द्वारा परिवर्तन लाया जा सकता है। उदाहरण के लिए दृढ़प्रहारी की कथा बड़ी मार्मिक है। उसने क्रोध के कारण एक पति-पत्नी और उनकी गाय को तलवार के एक ही वार से समाप्त कर दिया। किन्तु गर्भवती गाय के तड़पते हुए बछड़े को देखर दृढ़प्रहारी कांप उठा।[2] हिंसा के चरम उत्कर्ष ने उसे अहिंसक बना दिया। इस दर्दनाक हिंसा का प्रायश्चित करने के लिए वह साधु बन गया।

अहिंसा का अर्थ केवल हिंसा से बचना ही नहीं है, अपितु अहिंसा के अतिचारों से भी दूर रहना है। प्राकृत कथाओं में यह स्पष्ट उल्लेख है कि वध, बन्धन, छेदन, अतिभारारोपण एवं दूसरे प्राणी के खान-पान के निरोध की क्रियाएँ भी हिंसा हैं। इनसे बचकर ही अहिंसा का पालन हो सकता है। कहारयणकोस में इनकी सुन्दर कथाएँ दी हैं।[3] प्राणी-वध तो दु:ख देने वाला है ही, किन्तु यदि किसी को कष्ट पहुँचाने एवं किसी के वध करने की बात मन में भी उद्‌बुद्ध हो जाय अथवा किन्हीं प्रतीकों के द्वारा वध की क्रिया पूरी कर ली जाय तो भी अनेक जन्मों तक उसके दुष्परिणाम भोगने पड़ते हैं।

इस प्रकार प्राकृत-कथा-साहित्य में युद्ध, प्राणि-वध, मनुष्य-हत्या, शिकार आदि के अनेक प्रसंग प्राप्त होते हैं, जिनसे पता चलता है कि उस समय ईर्ष्या, क्रोध, अपमान आदि के कारण माता पुत्र की, पत्नी पति की और मंत्री राजा की हत्या करने में भी संकोच नहीं करते थे।[4] ये सभी प्रसंग इस बात की सूचना देते हैं कि तीर्थंकरों ने जिस अहिंसा-धर्म का

---

1. (क) हरिभद्र के प्राकृत कथा साहित्य का आलोचनात्मक परिशीलन-डॉ॰ नेमिचन्द्र जैन, शास्त्री।
   (ख) कुवलयमालाकहा का सांस्कृतिक अध्ययन-डॉ॰ प्रेमसुमन जैन।
2. जैन कहानियाँ, भाग-2, कथा-3
3. कहारयणकोस, भाग-2, कथानक-34 तथा जैन-कथामाला, भाग-38।
4. जैन-आगम-साहित्य में भारतीय समाज—डा॰ जगदीशचन्द्र जैन

प्रतिपादन किया है, उसे यदि यथार्थ रूप में नहीं समझा गया, तो उपर्युक्त परिणाम ही होने हैं। हिंसा और अहिंसा में अधिक दूरी नहीं है। सिक्के के दो पहलू के समान इनका अस्तित्व है। केवल व्यक्ति की भावना ही हिंसा और अहिंसा के बीच सीमा-रेखा खींचने में सक्षम है।

प्राकृत-कथाओं में अहिंसा के उस दूसरे पक्ष को भी छुआ गया है, जहाँ कई कारणों से आत्म-रक्षा के रूप में विरोधी हिंसा करना आवश्यक हो जाता है। भाष्य-कथा-साहित्य से ज्ञात होता है कि संघ की रक्षा के लिए संघ में धनुर्धर साधु भी होते थे। कोंकणक साधु ने जंगल में संघ की रक्षा करते हुए एक रात में तीन शेर मार दिए थे।[1] आचार्य कालक की कथा प्रसिद्ध है कि उन्होंने साध्वी के सतीत्व की रक्षा के लिए एक राजा के राज्य पर दूसरे राजा से चढ़ाई करवा दी थी।

प्राकृत-कथाओं के उपर्युक्त कुछ प्रसंगों से स्पष्ट है कि अहिंसा किसी जाति या वर्ग-विशेष के लिए ही नहीं है। जीवन के किसी भी स्तर और कोटि का व्यक्ति अहिंसा में विश्वास रख यथा-शक्ति उसे अपने जीवन में उतार सकता है। पशु-जगत् भी अहिंसा, अनुकम्पा, पर-पीड़ा आदि का अनुभव करता है। अतः उसका जीवन रक्षणीय है। ये कथाएँ यह भी उजागर करती हैं कि हिंसा की परिणति दुःखदायी ही होती हैं चाहे वह किसी भी स्तर या उद्देश्य से की जाय। कथाओं का केन्द्र बिन्दु यह जान पड़ता है कि आत्मा के स्वरूप के प्रति उदासीनता एवं अज्ञान ही हिंसक भावनाओं को जन्म देता है तथा वही परपीड़ा का कारण है। अतः अहिंसा के परिपालन के लिए अपरिग्रही, संयमी व अप्रमादी होना आवश्यक है।



1. निशीथचूर्णि, पृ०-100

संस्कृत वाङ्मय में यान्त्रिकी विज्ञान

डा० अनिता सेन गुप्ता, इलाहाबाद

विज्ञान तथा प्रौद्योगिकी विज्ञान सम्बन्धी जानकारी को आम लोगों तक पहुँचाना अत्यन्त आवश्यक है ताकि उनकी वैज्ञानिक सोच तथा दृष्टिकोण को विकसित किया जा सके। हम सभी जानते हैं कि संस्कृत वाङ्मय विज्ञान के सभी विषयों का अङ्गभूत कोश है, अतः यदि संस्कृत वाङ्मय को विज्ञान की कुञ्जी कहा जाए तो अतिशयोक्ति नहीं होगी। किन्तु हम में से कितने ऐसे लोग हैं जो इस तथ्य से परिचित है कि जिस यान्त्रिकी विज्ञान को आज इन्जीनियरिंग की कक्षाओं में पढ़ाया जा रहा है वह विज्ञान ईसा पूर्व चौथे शती में ही वृ० वि० शा०, समराङ्गण सूत्रधार, यन्त्र सर्वस्व आदि ग्रन्थों के द्वारा 'धातु निर्माण' में चरम शिखर पर पहुँच गया था। 'यन्त्र सर्वस्व' जैसे ग्रन्थों में दी गयी सोच के कारण भारतवर्ष में 'धातुकी' (मैटलर्जी) इतनी समुन्नत हुयी कि भारत ने विश्व में 'प्रथम्' स्थान उपलब्ध किया-

प्राचीन काल में यन्त्र-संबंधित कुछ ग्रन्थ ही प्राप्त होते हैं-(1) भरद्वाज प्रणीत यन्त्र सर्वस्व, (2) समरांगण सूत्रधार, (3) भरद्वाज प्रणीत वृहद्विमान शा०।

समरांगण सूत्रधार नामक ग्रन्थ के 'यन्त्र विधान' नामक अध्याय में यन्त्र शब्द के निर्वचन, यन्त्र के गुण, यन्त्र के बीज तथा यन्त्रों के प्रकार पर प्रकाश डाला गया है। विषय-विवेचन से पूर्व यन्त्र शब्द के निर्वचन को स्पष्ट करना अत्यन्त आवश्यक है-

''अपनी इच्छा से, अपने मार्ग से प्रवृत्त सृष्टि के घटक पृथिवी, जल, वायु, अग्नि आदि पञ्चमहाभूतों का जिससे निर्माण कार्य नियमित होता है उसे यन्त्र कहते हैं-

''यदृच्छया प्रवृत्तानि भूतानि स्वेन वर्त्मना।
नियम्यास्मिन् नयित यत् तद् यन्त्रमिति कीर्तितम्॥

स्वरसेन प्रवृत्तानि भूतानि स्वमनीषया

कृतं यस्माद् यमयति तद्वा यन्त्रमिति स्मृतम्॥[1]

इन पञ्चमहाभूतों को यन्त्र निर्माण का बीज कहा गया है–

''तस्य बीजं चतुर्धा स्यात् क्षितिरापोऽनलोऽनिलः।

आश्रयत्वेन चैतेषां विपदप्युपयुज्यते॥[2]

ये पञ्चमहाभूत एक दूसरे के स्वयं बीज होते हैं–

''आत्मैव बीजं सर्वेषां प्रत्येकमपराण्यपि।

एवं भेदा भवन्त्येषां भूयांसः सङ्करान्मिथः॥[3]

यन्त्र की साधना से ही स्वाभाविक चेष्टाएं अथवा विरुद्ध चेष्टाएं निष्पन्न होती है। पृथिवी पर रहने वालों की आकाश में गति, आकाश में चलने वालों की भूमि में गति, मनुष्यों की विविध प्रकार की चेष्टाएं तथा विविध मनोरथ सभी यन्त्र के निर्माण से सफल होते हैं।[4]

आजकल चलचित्रों में यन्त्रों के प्रयोग से विविध प्रकार के अद्भुत दृश्य दिखाए जाते हैं। यन्त्र के प्रयोग कपोल कल्पनाएं सिद्ध होती है।

यन्त्र के गुण–सौश्लिष्ट्य, श्लक्ष्णता, निर्वहण, लघुत्व, शब्दहीनता आदि यन्त्रों के निम्नलिखित गुण कहे गए हैं। वाहक यन्त्रों में सौष्लिष्ट्य, अस्खलितत्त्व, लयतालानुगामित्त्व, इष्टकाल में अर्थदर्शित्त्व और फिर ठीक तरह से गोपन, अप्रकाशन, अनुल्बणत्त्व, मसृणत्त्व ये सभी यन्त्र के गुण कहे गए हैं–

यन्त्राणामाकृतिस्तेन निर्णेतुं नैव शक्यते।

यथावद्बीजसंयोगः सौश्लिष्ट्यं श्लक्ष्णतापि च।

---

1. समराङ्गणसूत्रधार 31/5
2. तत्रैव 31/5
3. संगराङ्गणसूत्रधार 31/9
4. 31/59–60

अलक्षतानिर्वहणं लघुत्त्वं शब्दहीनता

शब्दे साध्ये तदाधिक्यमशैथिल्यमगाढता।।[1]

यन्त्रों का न दिखाई पड़ना तथा ठीक तरह से उनकी जड़ाई होना परम गुण कहा गया है।

यन्त्रों के प्रकार तथा उनकी उपयोगिता

1. पुत्रिका नाड़ी प्रबोधन यन्त्र–पुत्रिका तीन सौ आवर्त से स्थाली में दत्तों को घुमाती है। इस यन्त्र के द्वारा वह्नि का जल में दर्शन, वह्नि के बीच से जल का निकलना, अवस्तु से वस्तुत्त्व तथा वस्तु से अन्य प्रकार की चीजें दिखाना।[2]

2. गोलक-भ्रमण यन्त्र–ये सूर्यादि ग्रहों की गति प्रदर्शन करता है। क्षीर-सागर के मध्य में एक सुन्दर शेष नाग के फण पर शय्या बनाई जाती है तथा सूची-विहित गोला सूर्य-ग्रहों में प्रदक्षिणा करता हुआ दिन रात घूमता हुआ ग्रहों के दर्शन करता है।[3]

अम्बरचारि विमान यन्त्र–छोटी लकड़ी से महा विहंग बनाकर तथा उसके शरीर को दृढ़ तथा सुश्लिष्ट बनाकर उसके अन्दर पारा रखें तथा उसके नीचे अग्नि के स्थान को अग्नि से पूर्ण करें। उसमें बैठा हुआ पुरुष उसके दोनों पक्षों के संचालन से प्रोज्झित वायु के द्वारा भीतर रखे हुए इस पारद की शक्ति से आकाश में आश्चर्य करता हुआ दूर तक चला जाता है। लोहे के कपाल में रखी हुयी पारद वह्नि के द्वारा तपे हुए कुंभों से उत्पन्न गुण से सन्तप्त तथा गर्जन करता हुआ पारद की शक्ति से यह यन्त्र आकाश को सुशोभित करता है–

''लघुदारुमयं महाविहङ्गं दृढ़सुश्लिष्टतनुं विधानतस्य।
उदरे रसयन्त्रमादधीत ज्वलनाधारमधोऽस्य चाग्निः पूर्णम्॥
तत्रारुढः पुरुषस्तस्य पक्षद्वन्द्वोच्चालप्रोज्झिततेनानिलेन।
सुप्तस्यान्तः पारदस्यास्य शक्त्या चित्रं कुर्वन्नम्बरे याति दूरम्॥[4]

---

1. 31/46-47
2. 31/66-68
3. 31/69-71
4. 31/95-96

द्वारपाल यन्त्र–मनुष्य को लकड़ी का बनाकर और उसे निकेतन द्वार के ऊपर रखकर हाथ में डण्डा दे दे तो द्वार में प्रवेश करने वालों का रास्ता रोकता है।

योध यन्त्र–खड्ग हस्त, मुद्गर हस्त अथवा कुन्त हस्त यह दारु निर्मित पुरुष रात्रि में प्रवेश करते हुए चारों को संवृत्त मुख होकर बलपूर्वक मारता है।

संग्राम यन्त्र–यह यन्त्र (धनुषादि, तोपादि) किले की रक्षा के लिए होती है।

वारि यन्त्र–इस यन्त्र की चार प्रकार की गति होती है–

1. पात यन्त्र नामक जलयन्त्र–यह यन्त्र बगीचे के लिए होता है, यह ऊँचे पर रखी हुयी द्रोणी प्रदेश से नीचे की ओर जल जाता है।

2. उच्छाय-समताप नामक जल यन्त्र–यह यन्त्र ऊँचे से नल से पानी जलाधार गुण से नीचे की ओर छोड़ता है।

3. पात-समुच्छाय नामक वारियन्त्र–इस यन्त्र से जल गिरकर ऊँचाई से टेढ़े-टेढ़े, ऊँचे-नीचे छिद्रों दारु के खंभों के योग से नीचे गिरता है।

समराङ्गण-सूत्र नामक यह ग्रन्थ इस तथ्य को प्रमाणित करने के लिए पर्याप्त है कि हमारा पुरातन विज्ञान अध्यात्म विज्ञान के साथ-साथ अत्यन्त विकसित देशों में था। हमारा दुर्भाग्य है कि इतनी समृद्ध धरोहर के स्वामी होकर भी हम आत्म विस्मृति में खो गए।

कुछ समय पूर्व मैसूर में महर्षि भरद्वाज प्रणीत ''विमान शास्त्र'' नागरी लिपि में लिखित प्राप्त हुआ है। इस ग्रन्थ में आठ प्रकरण है तथा पाँच सौ सूत्रों में विमानों के निर्माण, प्रकार तथा भेदों की जानकारी दी गयी है। इसमें ऐसे विमानों के निर्माण, प्रकार तथा विविध भेदों की जानकारी दी गई है जो आग से जल न सके, न काटे जा सके और न टूट सके। विमान में प्रकाश तथा उष्णता का शोषण हो सके, ऐसी 16 प्रकार की धातुओं तथा यन्त्रों का भी वर्णन किया गया है। कृत्रिम वर्षा कैसे की जाए यह वर्णन भी अत्यन्त रोचक है। ये सभी कार्य बिना यन्त्र के संभव नहीं है। इसके रक्षाविधान प्रकरण में शत्रु के द्वारा भूतल से फेंके गए भूम्यान्तर्गत प्रहारों से रक्षा, आकाशीय आक्रमणों से सुरक्षा, गतिमापक, कालमापक तथा तलमापक यन्त्रों के स्थापनादि का विशद वर्णन है। इसी में ही यन्त्र द्वारा शत्रु के विमान को नष्ट करने की प्रक्रिया भी बताई गयी है–

''यदि शत्रु के विमानों ने अपने विमान को चारों ओर से घेर लिया हो तो अपने विमान की द्विचक्र कीली को चलाने से 87 लिङ्क की ज्वाला प्रकट होगी एवं उसे गोलाकार घुमा देने से शत्रु के विमान नष्ट हो जाएगा–

''वैश्वानरनलान्तर्गत-विमानभिमुखस्थ-ज्वांलिनीं प्रज्वालनं कृत्वा सप्ताशीति-लिङ्कप्रमाणोष्णं यथा भवेत् तथा चक्रद्वयकिलीचालनात् वर्तुलाकारेण तच्छक्तिप्रसारण द्वारा शत्रुविमानोपरि शत्रुविमान-नाशनक्रिया रहस्यम्।

–वैमानिक प्रकरण, यन्त्रसर्वस्वं भरद्वाजप्रणीत

इसमें गति-मापक प्रक्रिया का वर्णन इस प्रकार किया गया है–

''सर्वत्र व्याप्य दण्डस्थसर्वचक्राण्ययथाक्रमम्।
भ्रामयत्यतिवेगेन शक्तिचालनचक्रवत्
एतेन पञ्चविंशत्सहस्रलिङ्कप्रमाणतः
वेगस्संजायते तस्माद् विमानं घटिकान्तरे
पूचोत्तरशतक्रोशपर्यन्तं धावति दृढ़म्॥

अर्थात् यह यन्त्र दण्डस्थ सभी चक्रों को क्रमशः वेग से शक्तिचालन की भाँति घुमाती है। इससे 25 सहस्र लिङ्क के प्रमाण से वेग हो जाता है, उससे विमान एक घड़ी के अन्दर 210 कोश दौड़ता है।

तापमानक यन्त्र के विषय में N.G. Dongre ने Indian Hertage of Science of Technology नामक पुस्तक में उल्लिखित किया है–

"In ancient India there was a temperature scale named linka in use perhaps, Linka being a technical term, was not common in use, and that is perhaps the reason, we have not come across this word in other available Sanskrit liternature. But the meaning of the word linka-can easily be derived with the help of Sanskrit grammar and vaishesika darshana, In Sanskrit 'Lah' means 50, which reminds that the Roman numeral 'L' also represents 50 and shows a common origin of the words. Thus the word Linka derived from Lah

(लः) can well means a scale of temperature having 50 parts. In modern Scientific world 'Centigrade' unit of temperature bears similar meaning as a scale of hundred parts.[1]

वृहद्विमानशास्त्र के अध्याय-1, सूत्र-13 में लोहा तथा अन्य मिश्र धातुओं के निर्माण की अनेकानेक विधियाँ बताई गयी हैं। लोहे के तीन मूल (वंशज बीज) प्रकारों सौमक, सौंडालिक तथा मौर्त्विक के विविध सम्मिलनों तथा विधियों से 16 प्रकार के लोहे बनाए जाते हैं जो वैमानिक लोहे कहलाते हैं। इन लोहों का एक मुख्य गुण उनकी भारहीनता कही गयी है। भारहीनता से तात्पर्य उनके घनत्व के कम होने से होना चाहिए, क्योंकि कोई भी पदार्थ भारहीन तो हो नहीं सकता।

ये तीन प्रकार के बीज लोहे किन शक्तियों के संयोग से अपनी विशिष्ट शक्ति प्राप्त करते हैं उसका वर्णन (अध्याय-1, श्लोक 99-131) तक में है। इसमें लोहे को गलाकर शुद्ध करने के लिए विचित्र वस्तुओं के साथ मिलाकर भिन्न लोहे को भिन्न-भिन्न विधियों से गलाने का वर्णन है—यथ जम्बीरों नींबू, वाल एरंड, इमली, जामुन, आँवला, नौसादर, हींग, सुपारी, जटमाँसी, रंगुदी, मुनक्का का तेल, शंख तथा सरसों, अरहर, गेहूँ के कषायों तथा कांसियां आदि।

इस लेख के द्वारा मैंने यह दर्शाने का प्रयास किया है कि संस्कृत वाङ्मय में रचित समरांगण सूत्रधार तथा वृ० वि० शा० प्रोवैज्ञानिक मानसिकता की अप्रगामी सोच-समझ की संरचक है, वह भी उस काल में जब शेष विश्व में इस कोटि की कोई भी वैज्ञानिक सोच और समझ नहीं थी।



1. पृ० संख्या-25

कालिदास साहित्य में सौन्दर्यतत्त्व

डॉ० जनार्दन प्रसाद पाण्डेय 'मणि', इलाहाबाद

महाकवि कालिदास की रसपेशल काव्य वधूटी के विच्छित्तिवैभव से समूचा सहृदय जगत् सर्वात्मना अनुप्राणित है। इनका साहित्य संसार अपनी सौन्दर्यवत्ता से विश्वकौतूहल का केन्द्र तथा लोगहृदयानन्दनिःस्यन्द बना हुआ है। अपने नाटकों एवं काव्यों में महाकवि की दिगन्तव्यापिनी शेमुषी ने सौन्दर्यलोक के जिन रहस्यतत्त्वों का साक्षात्कार किया है उसका पोनः पुन्येन अनुचिन्तन एवं अनुश्रवण ही साहित्य प्रेमी का सौभाग्य है।

जहाँ तक कालिदास साहित्य में सौन्दर्यतत्त्व का प्रश्न है यह निःसन्देह रूप से कहा जा सकता है कि कालिदास का समग्र रचना विस्तार सौन्दर्य का एक महायज्ञ है। कभी वह प्रकृति के यज्ञ मण्डप में आकर्षण की अभिव्यञ्जना प्रस्तुत करता है, तो कभी वह अनंगयज्ञमण्डप में सबको अनुराग की दीक्षा दे देता है। कालिदास का रससिक्त हृदय सृष्टि के प्रत्येक तत्त्व में सौन्दर्य को ढूँढ़ता है। कभी हिमालय में कभी मेघ में, कभी पशुओं में, कभी पक्षियों में, कभी लताओं में, कभी सरिताओं में कवि सौन्दर्यश्री को निहारता है, किन्तु रीझता है वह मूल रूप से स्त्री की रूप सम्पत्ति पर, क्योंकि उसका सादृश्य बनने में प्रकृति भी अकिंचन हो गयी है।

इसीलिए मेघदूत में यक्ष के मुख से कवि कहता है–

श्यामास्वङ्गं चकितहरिणीप्रेक्षणे दृष्टिपातं

वक्त्रच्छायां शशिनि शिखिनां बर्हभारेषु केशान्!

उत्पश्यामि प्रतनुषु नदीबीचिषु भ्रूविलासान्

हन्तैतस्मिन् क्वचिदपि न ते चण्डि सादृश्यमस्ति॥[1]

और सादृश्य भी क्यों हो, क्योंकि उनकी प्रत्येक नायिका विधाता की पहली सृष्टि होती है। यक्षिणी के विषय में वे कहते हैं–

तन्वी श्यामा शिखरिदशना पक्वबिम्बाधरोष्ठी
मध्ये क्षामा चकितहरिणीप्रेक्षणा निम्ननाभिः।
श्रोणीभारादलसगमना स्तोकनम्रास्तनाभ्यां
या तत्र स्याद्युवतिविषये सृष्टिराद्येव धातुः॥[2]

स्त्रीसौन्दर्य का उनका यही मानदण्ड कथंचित् शकुन्तला के लिए भी है। उनका दुष्यन्त कहता है–

चित्रे निवेश्य परिकल्पितसत्त्वयोगा
रूपोच्चयेन मनसा विधिना कृता नु!
स्त्रीरत्नसृष्टिरपरा प्रतिभाति सा मे
धातुर्विभुत्वमनुचिन्त्य वपुश्च तस्याः॥[3]

पार्वती की रचना तो विधाता के द्वारा मानो एकस्थसौन्दर्य की दिदृक्षा के कारण ही सम्पन्न हुई थी। यथा–

सर्वोपमाद्रव्यसमुच्चयेन यथा प्रदेशं विनिवेशितेन।
सा निर्मिता विश्वसृजा प्रयत्नादेकस्थसौन्दर्यदिदृक्षयेव॥[4]

किन्तु अपनी उर्वशी की रचना में कवि ब्रह्मा को भी असमर्थ पाता है। उसके रूप सौन्दर्य के निर्माण में प्रजापति, कान्तिदाताचन्द्रमा, स्वयमेव शृङ्गाररस, काम एवं वसन्त को परिकल्पित करता है।

अस्याः सर्गविधौ प्रजापतिरभूच्चन्द्रो नु कान्तिप्रदः
शृङ्गारैकरसः कथं नु मदनो मासो नु पुष्पाकरः।
वेदाभ्यासजडः कथं नु विषयव्यावृत्तिकौतूहलो
निर्मातुं प्रभवेन्मनोहरमिदं रूपं पुराणो मुनिः॥[5]

कालिदास की इस रूपसौन्दर्यविच्छित्ति के मूल में यौवनोद्गम है। यौवन में ही रूप अपनी चतुरतस्र शोभा को प्राप्त करता है। पार्वती के विषय में कवि कहता है,

असम्भृतं मण्डनमङ्गयष्टेरनासवाख्यं करणं मदस्य।

कामस्य पुष्पव्यतिरिक्तमस्त्रं वाल्यात्परं साथ वयः प्रपेदे॥[6]

उन्मीलितं तूलिकयेव चित्रं सूर्यांशुभिर्भिन्नमिवारविन्दम्।

बभूव तस्याश्चतुरस्त्रशोभि वपुर्विभक्तं नवयौवनेन॥[7]

कालिदास की दृष्टि में रूप सौन्दर्य नैसर्गिक होता है, उसमें सहज रामणीयकता होती है। आभूषण सौन्दर्य को जितना अलङ्कृत करते हैं, उतना ही वे स्वतः सौन्दर्य के संसर्ग से अलङ्कृत भी होते हैं। 'कुमार संभवम्' में वे पार्वती के प्रसङ्ग में कहते हैं–

''अन्योन्यशोभाजननाद् बभूव साधारणो भूषणभूष्यभावः॥[8]

उर्वशी के रूप वर्णन में अलंकारों का भूष्यभाव कुछ इस प्रकार विवक्षित है।

आभरणस्याभरणं प्रसाधनविधेः प्रसाधनविशेषः।

उपमानस्यापि सखे प्रत्युपमानं वपुस्तस्याः॥[9]

कालिदास साहित्य में यह रूपसौन्दर्य जो लोकनेत्र के लिए निसर्गतः कौमुदीकल्प होता है, उसकी सर्वतोभावेन प्रतिष्ठा में लावण्य की सर्वोत्कृष्ट भूमिका होती है। क्योंकि लावण्य मोतियों की छाया की आन्तरिक तरलता के समान अंगों में चमकनेवाली वस्तु का नाम है। कालिदास ने दुष्यन्त के माध्यम से लावण्य की इसी अग्राह्यता की विवृति अभिज्ञानशाकुन्तलम् में की है। यथा–

तथापि तस्या लावण्यं रेखया किञ्चिदन्वितम्॥[10]

शकुन्तला का चित्र निर्माण करते हुए दुष्यन्त की यह उक्ति है। 'किञ्चिद्' जिसका अर्थ 'कुछ' होता है, इस प्रयोग के माध्यम से कालिदास ने दुष्यन्त की आँखों के सामने तिरते हुए किन्तु चित्राभिव्यक्ति में न आये हुए शकुन्तला के उस अपरिमित सौन्दर्य सम्पदाओं वाले लावण्य की अभिव्यञ्जना की है, जिसने द्रष्टा को कभी अपनी अपरिमेय सीमाओं में अन्तर्निविष्ट कर लिया था, उसका विस्तार इतना बड़ा था कि दुष्यन्त को अपने

रेखाचित्रांकन में उसके अल्पतम अंश के संस्पर्श की अनुभूति हो रही थी। ध्यातव्य है कि 'अभिज्ञान-शाकुन्तलम्' के तृतीय अङ्क में प्रियंवदा शकुन्तला से कहती है कि–

'अनुदिवसं परिहीयसेऽङ्गैः, केवलं लावण्यमयी छाया त्वां न मुञ्चति'।1

शकुन्तला की यही लावण्यमयी छाया जो दुष्यन्त के अन्तः पटल पर अंकित हो गयी थी, वह उसी की वाह्याभिव्यक्ति वियोग के दिनों कर रहा था। क्योंकि लावण्य के नयनाभिराम भासमान स्वरूप में ही वास्तविक सौन्दर्य का दर्शन होता है। इसीलिए पार्वती के वृत्तानुपूर्वी मनोहर ऊरुयुगल के निर्माण के बाद उसके शेषाङ्ग निर्माण विधि में अपेक्षित लावण्य के विषय में मानों प्रत्यत्नशील विधाता को, महाकवि ने उत्प्रेक्षित किया है। कुमार सम्भवम् में कवि कहता है यथा–

शेषाङ्गनिर्माणविधौ विधातुर्लावण्य उत्पाद्य इवास यत्नः॥2

कालिदाससाहित्य में सौन्दर्य तत्त्व कहीं भी लावण्य से अनन्वित नहीं हैं। वह सर्वात्मना तदनुप्राणित एवं तदभिभूत है। अव्याजमनोहरता इसका धर्म है। जो नित्य एवं शाश्वत है। 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' में शकुन्तला को देखकर तथा उसे तपः कर्म में नियुक्ति के इच्छुक ऋषि का अनुभव कर दुष्यन्त के मुख से बलात् ये पङ्क्तियाँ फूट पड़ती हैं–

इदं किलाव्याजमनोहरं वपुस्तपः क्षमं साधयितुं य इच्छति।

ध्रुवं स नीलोत्पलपत्रधारया शमीलतां छेत्तुमृषिर्व्यवस्यति॥3

कालिदास की दृष्टि में रूप-सौन्दर्य जन्मजन्मान्तर के पुण्यों का अखण्ड फल होता है। वह निर्दोष एवं निष्कलुष होता है। कैसा विचित्र विधान है कि उसे देखते ही द्रष्टा उसके भोक्ता की कल्पना में भी डूब जाता है। 'अभिज्ञानशाकुलन्तलम्' में महाकवि बड़ी सरलता के साथ दुष्यन्त के द्वारा ये बातें कहलवा देते हैं–

अनाघ्रातं पुष्पं किसलयमलूनं कररुहै-
रनाविद्धं रत्नं मधु नवमनास्वादितरसम्।
अखण्डं पुण्यानां फलमिव च तद्रूपमनघं
न जाने भोक्तारं कमिह समुपस्थास्यति विधिः॥4

रूप की अक्लिष्टकान्तिमत्ता के प्रति कवि का आग्रह प्रायः स्पष्ट है।[15] किन्तु उसकी प्राप्ति अल्पतमजनसुलभ है। सौन्दर्य प्रत्येक परिस्थिति एवं प्रत्येक परिवेश को अपना मण्डन बनाने में समर्थ होता है।[16] उसका भाव सर्वतत्त्वभाव एवं उसका अभाव सर्वतत्त्वाभाव का सूचक होता है।

कालिदास साहित्य में सौन्दर्यतत्त्व के विशिष्ट गुणधर्म के रूप में आकर्षण की प्रतिष्ठा है। 'विक्रमोर्वशीयम्' में अधीर पुरूरवा उर्वशी को देखकर माणवक से यही कह बैठता है–

मम कुसुमितास्वपि सखे नोपवनलब्धासु नम्र विटपासु!
चक्षुर्बध्नाति धृतिं तद्रूपालोकदुर्ललितम्॥[17]

चतुर्थ अङ्क में तो वही पुरूरवा बड़ी त्वरा के साथ संगमनीय मणि को अपने सिर पर रखे हुये उर्वशी के सौन्दर्य पर ऐसे निहाल हो जाता है कि वह प्रार्थना करता है कि हे सुन्दरि! क्षणमात्र इसी तरह खड़ी रहो। क्योंकि–

स्फुरता विच्छुरितमिदं रागेण मणेर्ललाटनिहतस्य।
श्रियमुद्वहति मुखं ते वालातपरक्तकमलस्य॥[18]

रक्तकमल की शोभा को धारण करने वाली प्रेयसी उर्वशी के मुख को निरन्तर देखते रहने की पुरूरवा की प्रार्थना में आकर्षण तत्त्व की जो अनन्तता अभिव्यक्त है वह कालिदास साहित्य में सौन्दर्य के वाह्यस्वरूप का गुण विशिष्ट धर्म तो है किन्तु नित्य नहीं है। क्यों कि पार्वती का मुखमण्डल, जिसे प्राप्त करके लक्ष्मी ने कमल एवं चन्द्रमा दोनों की शोभाओं को धारण कर लिया था, उनकी अपरिमित सर्वाङ्गश्री जिसकी और भी अधिक पुष्टि कर रही थी[19], वह पिनाकी शिव को आकृष्ट करने में समर्थ नहीं हो सका था, यद्यपि कि शिव ने विम्बफल की भाँति अधरोष्ठ वाले पार्वती के मुखमंडल को देखा अवश्य था।

हरस्तु किञ्चित्परिवृत्तधैर्यश्चन्द्रोदयारम्भ इवाम्बुराशिः।
उमामुखे बिम्बफलाधरोष्ठे व्यापारयामास विलोचनानि॥[20]

किन्तु 'कुमारसम्भवम्' में यह वाह्य सौन्दर्य आकर्षणशून्य हो गया, अत: महाकवि कालिदास की दृष्टि में यदि सौन्दर्य पुण्यों का फल होता है, आकर्षण की एकपक्षता यदि उसका अनित्य विशिष्ट गुणधर्म तथा उसकी उभयपक्षता यदि उसका नित्यविशिष्ट गुणधर्म होती है, तो उस सौन्दर्य का भी फल प्रियतम सौभाग्याधिगम ही होता है यदि इस रूप में सौन्दर्य की परिणति नहीं हुई तो वह निन्दनीय एवं निरर्थक हो जाता है। कुमारसम्भवम् में कवि कहता है। यथा–

तथा समक्षं दहता मनोभवं पिनाकिना भग्नमनोरथा सती।
निनिन्द रूपं हृदयेन पार्वती प्रियेषु सौभाग्यफला हि चारुता॥[21]
इयेष सा कर्तुमबन्ध्यरूपतां समाधिमास्थाय तपोभिरात्मन:।
अवाप्यते सा कथमन्यथा द्वयं तथाविधं प्रेम पतिश्च तादृश:॥

चरणयुगल, ऊरुयुगल, जघन, नितम्ब, कटि, नाभि, त्रिवली, स्तनद्वय, कण्ठ, कपोल, अधरोष्ठ, नेत्रयुग्म, केशपाश, वाणी एवं गति में अपरिमित सौन्दर्य को धारण करने वाली पार्वती उस विरागी के चित्त को तनिक भी विचलित नहीं कर सकीं तथा अपनी आँखों के सामने काम को भस्म होते हुए देखा। इस घटना ने पार्वती को सौन्दर्य के मूल लक्षण का प्रत्यभिज्ञान करवाया। पार्वती ने सौन्दर्य तत्त्व की प्रियसौभाग्यफलैकनिष्ठता स्वीकार करते हुए प्रियतमसौभाग्याधिगम के लिए तपस्या का व्रत लिया। तपस्या करती हुई पार्वती की शिव ने परीक्षा ली। शिव ने ब्रह्मचारी का वेष बनाकर पार्वती से प्रश्न भी किया, उनके प्रश्न का मर्मस्पर्शी व्यङ्ग्यगाम्भीर्य विशेषेण अवलोकनीय है यथा–

कुले प्रसूति: प्रथमस्य वेधसस्त्रिलोकसौन्दर्यमिवोदितं वपु:।
अमृग्यमैश्वर्यसुखं नवं वयस्तप: फलं स्यात्किमत: परं वद॥[23]

किन्तु पार्वती की तपस्या का फल तो यहाँ शिवसौभाग्याधिगम है, उसका अभिलाषैकसार तो अबन्ध्यरूपता है. सूक्ष्म रूप में तो यहाँ सौन्दर्य की ही तपस्या है।

वस्तुत: सौन्दर्य एवं पवित्रता के बीच विद्यमान समीकरण में कालिदास का विश्वास है। जब सौन्दर्य अपने बाह्य एवं आभ्यन्तर दोनों रूपों की प्रतिस्पर्धा को धारण करता हुआ पवित्रता के सिद्धपीठ पर विराजता है तो तपस्या उसकी शक्ति होती है। तथा वह अपने अपरिमेय सामर्थ्य से प्रियतम को जीत लेता है।

'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' में तो प्रथम दर्शन में ही शकुन्तला दुष्यन्त की हो गयी थी तथा दुष्यन्त शकुन्तला का हो गया था। 'किं नु खलु इमं जनं प्रक्ष्य तपोवनविरोधिनो विकारस्य गमनीयास्मि संवृत्ता'[24] के रूप में शकुन्तला की अनुभूति उद्भावित हुई थी, तो 'शुद्धान्तदुर्लभमिदं वपुराश्रमवासिनो यदि जनस्य'[25] यह सोचकर दुष्यन्त उसको सर्वस्व दे बैठा था। दोनों के व्यक्तित्व में एक ही साथ सौन्दर्यावलोकन से मन्मथोद्गम हो गया था, शकुन्तला के प्रेम पत्र[26] पर दुष्यन्त की आत्माभिव्यक्ति[27] ने शकुन्तला के खाते में सौभाग्य-सामरस्य का अधिगम तो करा ही दिया था, किन्तु सौभाग्य का पूर्णाधिगम 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' में भी जिस स्त्री सौन्दर्य को मिला है उसमें आवेश का ज्वार नहीं शिवसङ्कल्प की अतिगम्भीर तरलता है। उसका स्वरूप कुछ इस प्रकार का है, जिसे दुष्यन्त निहारता है। यथा–

वसने परिधूसरे वसाना नियमक्षामकृता धृतैकवेणिः।
अतिनिष्करुणस्य शुद्धशीला मम दीर्घं विरहव्रतं बिभर्ति॥[28]

शकुन्तला में यहाँ भी सौन्दर्य है किन्तु वह उसकी मांसलता में नहीं, उसकी नियमक्षामता एवं शुद्धशीलता में है तथा उसके उस सौभाग्यफल को चिरस्थायी बना देने वाला प्रतीक सर्वदमन वहाँ उपस्थित है। 'कुमारसम्भवम्' में ऐसे ही कुमार कार्तिकेय पार्वती के सौभाग्यफल का तथा 'विक्रमोर्वशीयम्' में आयु उर्वशी के सौभाग्यफल का प्रतीक है।

'कुमारसम्भवम्' में तो पार्वती जब अपनी सुन्दरता को दर्पण में देखती हैं, तो वे शीघ्र शिव के पास पहुँचती हैं, क्योंकि प्रियतम की एक नजर ही स्त्रियों के वेषसौन्दर्य का भी सौभाग्य फल हुआ करती है यथा–

आत्मानमालोक्य च शोभमानामादर्शबिम्बे स्तिमितायताक्षी।
हरोपयानं त्वरिता बभूव स्त्रीणां प्रियालोकफलो हि वेषः॥[29]

वही पार्वती जिसकी स्मिति की अनुकृति प्रकृति में कथञ्चिद् इस प्रकार संभव हो सकती थी–

पुष्पं प्रवालोपहितं यदि स्यान्मुक्ताफलं वा स्फुटविद्रुमस्थम्।
ततोऽनुकुर्याद् विशदस्य तस्यास्ताम्रौष्ठपर्यस्तरुचः स्मितस्य॥[30]

वही मालविका जिसका कुछ इस प्रकार आङ्गिक विन्यासथा, कान्ति थी–

दीर्घाक्षं शरदिन्दुकान्तिवदनं बाहू नतावंसयोः
संक्षिप्तं निबिडोन्नतस्तनमुरः पार्श्वे प्रभृष्टे इव।
मध्यः पाणिमितो नितम्बि जघनं पादावरालाङ्गुली
छन्दो नर्तयितुर्यथैव मनसि श्लिष्टं तथास्य वपुः॥31

अर्थात् जिसका शरीर उसके नाट्यगुरुगणदास के कहने पर रचा गया होगा' ऐसी स्वयं अग्निमित्र ने उत्प्रेक्षा की थी, इन सबके अनिन्द्य सौन्दर्य का उद्देश्य बस अपने प्रिय का आत्यन्तिक सान्निध्य पाना ही था।

कालिदास साहित्य में यद्यपि सौन्दर्य के विपरीतलिङ्गी आकर्षण की अनुगूँज सर्वत्र सुनायी पड़ती है, किन्तु कहीं-कहीं पर तो उनकी किसी नायिका के अव्याहत सौन्दर्य को देखकर उसकी भोक्ता होने की अभिलाषा में कोई स्त्री ही अपने आप की पुरुष रूप में परिकल्पना करती है। स्त्रीसौन्दर्यातिशय पर स्त्री का यह आकर्षण विक्रमोर्वशीयम् में देखने को मिलता है, जब उर्वशी के सौन्दर्यातिरेक पर मोहित चित्र लेखा कहती है ''अपि नामाहमेव पुरूरवा भवेयमिति''32 अर्थात् मैं चाहती हूँ कि मैं स्वयं पुरूरवा होती तो शायद उर्वसी जैसी सौन्दर्यशालिनी मेरी अपनी होती। निसर्गतः तो स्त्री की स्त्री से ईर्ष्या होती है, प्रस्तुत धरातल पर, किन्तु स्त्री का यह कथन, यह अनुरक्ति यह आत्मसमर्पण स्त्री सौन्दर्य की पराकाष्ठा का संस्पर्श है। वैसे कालिदास की तो नायिकाएँ प्रायः असामान्य हैं, उर्वशी यदि स्पक्षात् अप्सरा है तो शकुन्तला भी किसी अप्सरा मेनका की ही सृष्टि है। यक्षिणी यक्षयोनि की है तो पार्वती साक्षात् देवी है। शकुन्तला के रूप सौन्दर्य को देखकर दुष्यन्त 'अभिज्ञानशाकुन्तमलम्' में यह कह बैठता है कि–

मानुषीसु कथं वा स्यादस्य रूपस्य सम्भवः।
न प्रभातरलं ज्योतिरुदेति वसुधातलात्॥33

सुरयुवतिसम्भवं मुनेरपत्यं तदुज्झिताधिगतम्।
अर्कस्योपरि शिथिलं च्युतमिव नवमालिकाकुसुमम्॥34

शकुन्तला की अमानुपीसृष्टिविषयक उसका अनुमान सिद्ध हो जाता है। मालविका भी कुछ कम नहीं, वह महाकवि की अव्याजसुन्दरी नायिका है, उसके हाथों में तो विधाता ने मानो विषम से बुझा काम का वाण ही दे दिया हो। मालविकाग्निमित्रम् में अग्निमित्र कहता है–

अव्याजसुन्दरीं तां विधानेन ललितेन योजयता।
परिकल्पितो विधात्रा वाणः कामस्य विषदग्धः॥[35]

रघुवंशम् में तो इन्दुमती को सञ्चारिणी दीपशिखा कहकर महाकवि ने 'प्रियेपु सौभाग्यफला हि चारुता' की पुरुपनिष्ठ व्याख्या भी कर डाली है। स्वयंवर में वह सञ्चरण करती हुई दीपक की लौ की भाँति जिस-जिस राजा को छोड़ देती है उस-उस राजा का विवर्ण मुखमंडल उनके हीन सौभाग्य की ही दुहाई देता है। यथा–

सञ्चारिणी दीपशिखेव रात्रौ यं यं व्यतीयाय पतिंवरा सा।
नरेन्द्रमार्गाट्ट इव प्रपेदे विवर्णभावं स स भूमिपालः॥[36]

'ऋतुसंहारम्' का सार्वकालिक सौन्दर्य सामान्यस्त्रीजनसौन्दर्य भी महाकवि की उस रससिद्ध रचनातूलिका से असामान्य ही अभिव्यक्त हुआ है। कालिदास ने स्वर्ग को मृत्युलोग पर उतारा है, तो मृत्युलोक को स्वर्ग से कम सुन्दर नहीं देखा है। वस्तुतः कालिदास सत्यम् शिवम् सुन्दरम् के पुजारी हैं। उनकी दृष्टि में सुन्दर वही है जो शिव है, शिव वही है जो सत्य है। महादेव शिव का परम भक्त यह महाकवि ब्रह्मचारी वेषधारी अपने आराध्य शिव से ही 'कुमारसम्भवम्' में पार्वती के समक्ष यह कहलवा देता है कि–

''यदुच्यते पार्वति! पापवृत्तये न रूपमित्यव्यभिचारि तद्वचः।[37]

शायद इसीलिए कि पार्वती स्वयं इस सिद्धान्त का प्रयोग बन गयी थीं। 'रूप कभी पापवृत्ति के लिए नहीं होता' इस कथन से यह सत्य प्रस्फुटित होता है कि जो पाप वृत्ति के लिए हो, पापोन्मुख हो, उसे रूप या सौन्दर्य कहा ही नहीं जाना चाहिए।

सच तो यह है कि कालिदास साहित्य में सौन्दर्य तत्त्व की अभिव्यञ्जना के जितने भी पक्षों पर विचार हो, हम निष्कर्षतः यही कह पाते हैं कि सौन्दर्य को अन्तरतम के सौभाग्यरूपधर्म से सर्वतोभावेन सम्पृक्त कर महाकवि ने उसे पवित्र प्रेम की पीठिका पर

स्थापित किया है। उनके सौन्दर्य तत्त्व में कामोद्दीपकता तो है, किन्तु वह निरावृत नहीं धर्म कञ्चुकाच्छन्न है। उसकी परिणति भोग है किन्तु उसका आधार प्रार्थना है। यदि कालिदास साहित्य सौन्दर्य का महायज्ञ है तो उस यज्ञ में अग्नि, मन्त्र हविष्यान्न सब सौन्दर्य ही है। जितनी ही वह अपनी आहुति देता है, उतना ही उसकी उत्कर्षश्री का लास्य होता है। बाह्य जगत् से अन्तर्जगत् की महायात्रा, खण्ड से अखण्ड की महायात्रा, किं वा इन्द्रिय लोक से अतीन्द्रियलोक की महायात्रा ही कथञ्चिद् कालिदास साहित्य में सौन्दर्यतत्त्व का स्वभावसर्वस्व है।।

कालिदास साहित्य सन्दर्भाः

1. उत्तर मेघ-40
2. उत्तरमेघ-18
3. अभि० शा-2-10
4. कुमार सं-1-49
5. विक्रमो-1-10
6. कुमार सं-1-31
7. कुमार सं-1-32
8. कुमार सं-1-42
9. विक्रमो-2-3
10. अभि शा-6-14
11. अभि शा० अं०-3
12. कुमार सं-1-35
13. अभि शा-1-17
14. अभि शा-2-11
15. अभि शा-5-19
16. अभि शा-1-18
17. विक्रमो-2-8
18 विक्रमो० 4-42
19. कुमार सं-1-43
20. कुमार सं-3-67
21. कुमार सं-5-1
22. कुमार सं-5-2
23. कुमार सं-5-41
24. अभि शा-अं०-1
25. अभि शा-1-16
26. अभि शा-3-15
27. अभि शा-3-16
28. अभि शा०-7-21
29. कुमार सं-7-22
30. कुमार सं०-1-44
31. मालविका-2-3
32. विक्रमो० अं०-3
33. अभि शा-1-23
34. अभि शा-2-9
35. मालविका-2-13
36. रघुवंशम्-6-67
37. कुमार सं०-5-36



कालिदास की कृतियों में हिमालय वर्णन

डॉ० मो० शरीफ, अलीगढ़

भारतीय संस्कृति की अन्तरात्मा के प्रतिनिधि कवि कुल–गुरु कालिदास की कृतियों में भारत राष्ट्र के ऐतिहासिक, सांस्कृतिक, भौगोलिक विषयों की झाँकी का दिग्दर्शन होता है। उन्होंने भारत भूमि के गौरवस्वरूप गिरिराज हिमालय का भव्य बिम्बग्राही वर्णन अपनी कृतियों में प्रस्तुत किया है। हिमालय सम्बन्धी वर्णन सजीव है और ऐसा प्रतीत होता है मानो कालिदास ने स्वयं परिभ्रमण कर हिमालय का साक्षात्कार किया हो।

महाकवि ने कुमारसंभव में पृथ्वी के मानदण्ड जैसा देवात्मा पर्वतराज को 'हिमालय' के नाम से अभिहित किया।[1] हिमालय की शृंखलाएँ दूर–दिगन्त तक व्यापक है कालिदास ने हिमालय की प्रमुख विशेषताओं का एकमात्र वर्णन किया है।

धातुताम्राधरः प्रांशुर्देवदारुबृहद्भुजः।

प्रकृत्यैव शिलोरस्कः सुव्यक्तो हिमवानिति ॥6/51

कालिदास ने हिमालय की खनिज सम्पदा को 'शिलोरस्कः' धातुताम्राधरः विशेषणों से विभूषित किया है। हिमालय, हिमवान्, हिमाचल और हिमाद्रि आदि में हिम ही तो है। अतः कालिदास ने कुमारसंभव में इसकी चर्चा की है–

हिमं न सौभाग्यविलोपि जातम्।[2]

हिमालय की प्रस्तर शिलाओं का ऊपरी भाग हिममण्डित रहता है इसी प्रकार 'पदं तुषारस्तुतिधौतरक्तम्'[3] के द्वारा कवि ने हिमालय में सिंह आदि वन्य जीव जन्तु की उपस्थिति वर्णित किया है।

इस प्रकार उन्होंने अपने काव्यों में कुमारसम्भवम्, रघुवंशम् महाकाव्य तथा मेघदूतम् खण्डकाव्य में हिमालय का वर्णन किया है। 'कुमारसम्भवम्' महाकाव्य में हिमालय के

अनुपम वैभव का वर्णन किया है। कालिदास ने हिमालय को मात्र पर्वत न मानकर उसकी दिव्यगरिमा का वर्णन प्रस्तुत किया है। कुमारसम्भवम् महाकाव्य में हिमालय का प्राकृतिक वैभव सम्पन्न रूप, पिता रूप, पति रूप वर्णित है।

महाकाव्य का आरम्भ ही हिमालय पर्वत के वर्णन से हुआ है तथा इसके पश्चात् 16 श्लोकों में भी हिमालय वर्णन है। उत्तर दिशा में स्थित देवतास्वरूप हिमालय पर्वतों का राजा है। पूर्व तथा पश्चिम के समुद्रों में प्रवेश करके मानो पृथ्वी के मान दण्ड के समान है। सब पर्वतों ने हिमालय को बछड़ा बनाकर दोहने में निपुण सुमेरु पर्वत को ग्वाला बनाकर पृथ्वी रूपी गौ से चमकीले रत्न तथा जड़ी बूटियाँ दुह कर निकाली थीं। हिमालय सदैव हिमाच्छादित रहता है। कालिदास के मत में हिमालय का हिम उसके सौन्दर्य का नाश नहीं करता है। क्योंकि गुण समूहों में एक दोष चन्द्र की किरणों में कलंक के सदृश लीन हो जाता है।

हिमालय अप्सराओं के विलास के अलंकारों का संपादन करने वाले मेघ के खण्डों में लौहित्य को संक्रान्त करने वाली धातुमत्ता को अकाल में प्राप्त सन्ध्या की भाँति शिखरों पर धारण कर लेता है। हिमालय पर्वत तपस्वियों को आश्रय भी देता है। अणिमादि सिद्धि को पाए हुए पुरुष पर्वत के मध्य भाग तक सञ्चरण करने वाले मेघों के नीचे के तटों में प्राप्त छाया का सेवन कर वृष्टि से क्लेश प्राप्त कर हिमालय की धूप युक्त चोटियों का आश्रय लेते हैं।

इस पर्वत पर सिंह जब हाथियों को मारकर चले जाते हैं तब उनके रक्त से लाल पंजों की छाप हिम से धुल जाती है फिर भी सिंहों के नखों से गिरी हुई गजमुक्ता को देखकर किरात जान लेते हैं कि सिंह किधर गए। इसके भूर्जपत्र विद्याधरों की सुन्दरियों के प्रेमपत्र लिखने के काम आते हैं।[4]

हिमालय पर बाँसों के वन में किन्नर भी निवास करते हैं यह बाँस वायु भर जाने पर बजने लगते हैं तब ऐसा प्रतीत होता है मानो किन्नरों के गीतों में संगीत दे रहे हों।[5] हाथियों द्वारा हिमालय पर्वत के देवदारु के वृक्षों से माथा रगड़ने पर ऐसी सुगन्ध निकलती है कि पर्वत की चोटियाँ सुगन्धित हो जाती है।[6] हिमालय पर्वत की गुफाओं में चमकने वाली जड़ी-बूटियाँ हैं। किरातों के रतिक्रीड़ा के समय ये जड़ी-बूटियाँ (बिना तेल के) दीपक का कार्य करती हैं।[7]

हिमालय पर जमी हुई बर्फ पर उंगलियों तथा एड़ियों को क्लेश देने वाले मार्ग में भी नितम्ब तथा पयोधर के भार से पीड़ित किन्नरियाँ अपनी मन्दगति का त्याग नहीं करतीं।[8] हिमालय की गुफाओं में दिन के समय में भी अंधकार रहता है। कालिदास ने यहाँ उत्प्रेक्षा का वर्णन किया है–ऐसा प्रतीत होता है मानो अंधकार भी दिन में डरने वाले उल्लू के समान हिमालय की गुफाओं में जाकर छिप जाता है। (हिमालय उसकी रक्षा करता है) क्योंकि महान् व्यक्ति अपनी शरण में आए हुए निम्न लोगों से भी प्रेम का व्यवहार करते हैं।[9] चमरी हिरणियाँ जब चन्द्रमा की किरणों के समान अपनी धवल पूँछ को इधर-उधर हिलाती हुई चलती हैं तो मानो हिमालय का गिरिराज ऐसा नाम सार्थक ही है।[10] किन्नर सुन्दरियाँ (रति क्रीड़ा के समय) वस्त्र हटने से अत्यन्त लज्जित हो जाती हैं तब गुहा के द्वारों पर लटकने वाले मेघ पर्दे तुल्य हो जाते हैं।[11] हिमालय की वायु किरातों की सेवा में संलग्न है। गंगा के झरने के जल-बिन्दुओं को पहुँचाती हुई तथा देवदारु वृक्ष को कम्पित करती हुई हिमालय पर्वत की वायु किरातों की सेवा करती है।[12] हिमालय की ऊँची चोटियों पर कमल खिलते हैं जिन्हें सप्तऋषिगण पूजा के लिए तोड़ ले जाते हैं। जो कमल बच जाते हैं उन्हें नीचे उदय होने वाला सूर्य अपनी किरणें ऊँची करके विकसित करता है।[13]

हिमालय यज्ञीय कार्यों के सम्पादन में भी सहायता देता है. यज्ञ के काम आने वाली सामग्रियों (सोमलतादि) को उत्पन्न करने के कारण तथा पृथ्वी को सँभाले रखने की शक्ति होने के कारण इस हिमालय को ब्रह्मा ने पर्वतों का स्वामी बना दिया।[14] हिमालय के अनुपम प्राकृतिक वैभव के वर्णन के साथ-साथ कालिदास ने हिमालय को स्थावर स्वरूप वाला कहा है।

कालिदास ने कुमारसम्भव में हिमालय का मानवीकरण किया है। उसे एक पति तथा पिता के रूप में भी चित्रित किया है। इस प्रकार के वैभव से सम्पन्न हिमालय ने कुल की प्रतिष्ठा हेतु पितरों के संकल्प से उत्पन्न कन्या मेना से विधिपूर्वक विवाह किया।[15] हिमालय अपनी पत्नी मेना को मान-सम्मान देने वाला पति है। जब सप्तऋषिगण शिव के विवाह का प्रस्ताव लेकर आते हैं सम्पूर्ण इच्छा वाले होने पर भी हिमालय अपनी पत्नी मेना की सहमति चाहते हैं।[16] हिमालय पार्वती के पिता हैं। एक उत्तम पिता की भाँति वह पार्वती का पालन-पोषण करते हैं। हिमालय पार्वती का पिता होने से गौरवान्वित हैं।[17]

हिमालय सज्जन, विनीत, नम्र है। पर्वतराज हिमालय यह जानते हैं कि शिव से उनकी पुत्री का विवाह होगा तब भी उनसे याचना नहीं करते हैं क्योंकि सज्जन अपनी प्रार्थना के भंग होने से अभीष्ट विषयों में उदासीन रहते हैं। वात्सल्यमय पिता की भाँति वह अपनी पुत्री पार्वती की विदाई के समय रोदन करते हैं।

कालिदास के द्वारा शिव के विवाह का प्रस्ताव लेकर आए हुए सप्तऋषिगणों द्वारा हिमालय की महिमा इस प्रकार बताई गई है। ऋषिराज अंगिरा कहते हैं–आपके मन और शिखरों की उन्नति समान है। आपको स्थावर स्वरूप वाला विष्णु कहा गया है। यह उचित है क्योंकि आपका उदर जंगम और स्थावर पृथ्वी आदि भूतों का आधार है। यदि आप पाताल के मूल तक पृथ्वी का अवलम्बन नहीं करते तो शेषनाग कमलनाल सदृश फणाओं से पृथ्वी को कैसे धारण करते। आपकी नदियाँ लोकों को पवित्र करने वाली है। आपकी व्यापक महिमा स्वाभाविक है। यज्ञ भाग का भोग करने वाले इन्द्रादि देवताओं के बीच में आपका विशिष्ट स्थान है। आपने समस्त कठोरता को स्थावर शरीर में अर्पित कर दिया है। सज्जनों की सेवा करने वाला आपका यह शरीर भक्ति से नम्र है।[18] इस प्रकार कालिदास ने विविध प्रसंगों में हिमालय की अपरिमित महिमा को वर्णित किया है।

'रघुवंशम्' महाकाव्य में हिमालय का वर्णन है। द्वितीय सर्ग में सिंह-दिलीप संवाद के माध्यम से भी हिमालय का वर्णन किया गया है–पुत्र के लिए महारानी सुदक्षिणा के साथ नियम को धारण करते हुए महाराजा दिलीप के इक्कीस दिन व्यतीत हो जाते हैं।[19] बाइसवें दिन नन्दिनी अपने सेवक राजा दिलीप की मुझमें दृढ़ भक्ति भाव है कि नहीं यह जानने के लिए गंगा के वारिप्रवाह के समीप उगी हुई छोटी-छोटी घास वाले पार्वती के पिता (हिमालय) की गुफा में प्रवेश करती है।[20] राजा दिलीप नन्दिनी को हिंसक पशुओं से सुरक्षित मानते हुए हिमालय पर्वत की शोभा देखने लगते हैं। तभी मायाकृत सिंह नन्दिनी पर आक्रमण कर देता है। धनुष को धारण करने वाला राजा दिलीप श्वेतयुक्त लालवर्ण वाली नन्दिनी के ऊपर बैठे हुए सिंह को हिमालय पर्वत की ऊँची भूमि में उगे हुए लोध्र वृक्ष की भाँति देखता है।[21] सिंह जब मनुष्य वाणी में राजा दिलीप को अपना परिचय देता है।[22] तो कहता है कि वह शिव के गण निकुम्भ का मित्र कुम्भोदर है। हे राजन्![23] तुम जो आगे स्थित इस देवदारु के वृक्ष को देख रहे हो इसे शंकर जी ने पुत्र के समान माना

है। कार्तिकेय की माँ पार्वतीजी के सोने के घटरूपी स्तनों से निकले हुए दूधरूपी जल का स्वाद जानने वाला है। स्कन्द के पक्ष में सोने के घड़े के समान स्तनों से निकले हुए दूध के स्वाद को जानने वाला है।[24] किसी समय गण्डस्थल को रगड़ते हुए किसी जंगली हाथी ने इस देवदारु वृक्ष की छाल उखाड़ दी इसके पश्चात् पार्वती ने दैत्यों के अस्त्रों से चोट खाये हुए अपने पुत्र स्कन्द के समान इसके सम्बन्ध में भी शोक किया।[25] उसी समय से जंगली हाथियों को डराने के लिए शिवजी के समीप आए हुए प्राणियों पर निर्वाह करने वाली सिंहवृत्ति देकर मुझे इस गुफा में नियुक्त किया है।[26] दिलीप तथा सिंह से संवाद होता है– दिलीप के कह चुकने के बाद भगवान् शंकर के उस सिंह के हँसने पर उसकी दन्तों की कान्ति से हिमालय की गुफा का अंधकार नष्ट हो गया।[27] इस प्रकार कालिदास ने रघुवंशम् में हिमालय पर्वत का संक्षिप्त सा वर्णन किया है।

मेघदूतम् गीतिकाव्य अथवा खण्डकाव्य में हिमालय का विशुद्ध प्राकृतिक चित्रण है। यक्ष द्वारा मेघ के मार्ग निर्देशन में हिमालय वर्णन है–यक्ष मेघ से कह रहा है–गंगा का जल पीने के पश्चात् तुम हिमालय पर्वत पर जाना–हिमालय पर्वत की शिलाएँ कस्तूरी मृग की नाभि गन्ध से महकती हैं। जब तुम उसकी चोटी पर मार्ग की थकावट दूर करने हेतु बैठोगे, तब तुम्हारी शोभा ऐसी प्रतीत होगी मानो शिव के गोरे नन्दी ने गीली मिट्टी खोदकर सींगों पर उछाल ली हो।[28] जंगली वायु के प्रेरित होने पर देवदारु के तनों की रगड़ से उत्पन्न दावाग्नि, जिसकी चिन्गारियों से चमरी गायों के पूँछ के बाल झुलस जाते हैं, यदि उस पर्वत को जला रही हो तो तुम शान्त कर देना।[29] यदि हिमालय पर कुपित होकर वेग से उछलते हुए शरभ मृग तुम्हारी ओर कूद कर अंग-भंग करना चाहें तो तुम उन पर ओलों की वृष्टि कर देना।[30] हिमालय पर्वत पर शिवजी के पैरों की छाप है। सिद्धगण उसकी पूजा करते हैं। तुम भी भक्ति से नम्र होकर उसकी प्रदक्षिणा करना उसके दर्शन से पापनिवृत्त हो जाने पर श्रद्धावान् जन शरीर त्याग कर सदैव के लिए शिव के गणों में स्थान पा जाते हैं।[31]

हिमालय पर्वत पर हवाओं के भर जाने से सूखे बांस संगीत ध्वनि उत्पन्न करते करते हैं। किन्नरियाँ उस संगीत के साथ कंठ मिलाकर शिव की त्रिपुरविजय का गान करती है।[32]

इस प्रकार हिमालय के देवत्व को ध्यान में रखते हुए प्रकृति के कुशल चित्रकार कालिदास ने कुमारसम्भव, रघुवंश एवं मेघदूत में हिमालय का अनुपम चित्रण प्रस्तुत किया है।

संकेत संदर्भ सूची

1. अस्त्युत्तरस्यां दिशि देवतात्मा हिमालयो नाम नगाधिराजः।
   पूर्वापरौ तोयनिधी वगाह्य स्थितः पृथिव्या इव मानदण्डः॥ कु० 1/1
2. कुमारसंभव-1-3
3. वही, 1-6
4. कु० 1/7
5. यः पूरयन् कीचकरन्ध्रभागान् दरीमुखोत्थेन समीरणेन।
   उद्गास्यतामिच्छति किंनराणां तानप्रदायित्वमिवोपगन्तुम्॥ कु० 1/8
6. कु० 1/9
7. वनेचराणां वनितासखानां दरीगृहोत्संगनिषक्तभासः।
   भवन्ति यत्रौषधयो रजन्यामतैलपूराः सुरतप्रतीपाः॥ कु० 1/10
8. कु० 1/11
9. दिवाकराद्रक्षति यो गुहासु लीनं दिवाभीतमिवाऽन्धकारम्।
   क्षुद्रेऽपि नूनं शरणं प्रपन्ने ममत्वमुच्चैः शिरसां सतीव॥ कु० 1/12
10. कु० 1/13
11. कु० 1/14
12. कु० 1/15
13. कु० 1/16
14. कु० 1/17
15. स मानसीं मेरुसखः पितृणां कन्यां कुलस्य स्थितये स्थितिज्ञः।
    मेनां मुनीनामपि माननीयामात्मानुरूपां विधिनोपयेमे॥ कु० 1/18

16. शैलः संपूर्णकामोऽपि मेना मुखमुदैक्षत।
प्रायेण गृहिणीनेत्राः कन्यार्थेषु कुटिम्बनः॥ कु० 6/85

17. प्रभामहत्या शिखयेव दीपस्त्रिमार्गयेव त्रिदिवस्य मार्गः।
संस्कारवत्येव गिरा मनीषी तया स पूतश्च विभूषितश्च॥ कु० 1/28

18. कु० 6/67–73

19. रघुवंशम्–2/25

20. अन्येद्युरात्मानुचरस्य भावं जिज्ञासमाना मुनिहोमधेनुः।
गंगाप्रपातान्तविरूढशष्पं गोरीगुरोर्गह्वरमाविवेश॥ रघुवंशम्–2/27

21. स पाटलायां गवि तस्थिवांसं धनुर्धरः केसरिणं ददर्श।
अधित्यकायामिव धातुमय्यां लोध्रद्रुमं सानुमतः प्रफुल्लम्॥ रघु० 2/28

22. रघुवंशम्–2/33

23. कैलासगौरं वृषामारुरुक्षोः पादार्पणानुग्रहपूतपृष्ठम्।
अवेहि मां किंकरमष्टमूर्तेः कुम्भोदरं नाम निकुम्भमित्रम्॥ रघु० 2/35

24. अमुं पुरः पश्यसि देवदारुं पुत्रीकृतोऽसौ वृषभध्वजेन।
यो हेमकुम्भस्तननिःसृतानां स्कन्दस्य मातुः पयसां रसज्ञः॥ रघुवंशम् 2/36

25. कण्डूयमानेन कटं कदाचिद्वन्यद्विपेनोन्मथिता त्वगस्य।
अथैनमद्रेस्तनया शुशोच सेनान्यमालीढमिवासुरास्त्रैः॥ रघुवंशम् 2/37

26. तदाप्रभृत्येव वनद्विपानां त्रासार्थमस्मिन्नहमद्रिकुक्षौ।
व्यापारितः शूलभृता विधाय सिंहत्वमंकागतसत्ववृत्तिः॥ रघुवंशम् 2/38

27. रघुवंशम् 2/46

28. आसीनानां सुरभितशिलं नाभिगन्धैर्मृगाणां
तस्या एवं प्रभवमचलं प्राप्य गौरं तुषारैः।
वक्षस्यध्वश्रमविनयने तस्य शृंगे निषण्णः
शोभां शुभ्रत्रिनयनवृषोत्खातपंकोपमेयाम्॥ पूर्वमेघ 55

29. तं चेद्वायौ सरति सरलस्कन्धसंघट्टजन्मा

बाधेतोल्काक्षपितचमरीबालभारो दवाग्निः।

अर्हस्येनं शमयितुमलं वारिधारासहस्रै-

रापन्नार्तिप्रशमनफलाः संपदो ह्युत्तमानाम्॥ पूर्वमेघ 56

30. ये संरम्भोत्पनरभसः स्वाङ्गभङ्गाय तस्मिन्-

मुक्ताध्वानं सपदि शरभं लंङ्घयेयुर्भवन्तम्।

तान्कुर्वीथास्तुमुलकरकावृष्टिपातावकीर्णान्

के वा न स्युः परिभवपदं निष्फलारम्भयत्नाः॥ पूर्वमेघ 57

31. तत्रव्यक्तं दृषदि चरणन्यासमर्धेन्दुमौलेः

शश्वत्सिद्धैरुपचितबलिं भक्तिनम्रः परीयाः।

यस्मिन्दृष्टे करणविगमादूर्ध्वमुद्धूतपापाः

कल्पिष्यन्ते स्थिरगणपदप्राप्तये श्रद्दधानाः॥ पूर्वमेघ 58

32. शब्दायन्ते मधुरमनिलैः कीचकाः पूर्यमाणाः

संरक्ताभिस्त्रिपुरविजयो गीयते किन्नरीभिः।

निर्हादन्ते मुरज इव चेत्कन्दरेषु ध्वनिः स्यात्-

संगीतार्थो ननु पशुपतेस्तत्र भावी समग्रः॥ पूर्वमेघ 59



शब्द की प्रकृति और न्याय का मत

डॉ० (श्रीमती) आभा, आरा

शब्द ही लौकिक और पारलौकिक जगत् के कल्याण और कला कल्पना का कारण है। यह शब्द अपार प्रेरणा का स्रोत आदि काल से ही माना जाता रहा है। शब्द की कल्पना अकेले नहीं की जा सकती है। अर्थ तत्त्व उससे सदैव जुड़ा रहता है। वैदिक वाङ्मय से लेकर लौकिक शास्त्र, काव्य, इतिहास, पुराण आदि ग्रंथों में शब्द और उसके अन्तर्निहित दूरगामी अर्थ का विशद विवेचन किया गया है। भारतीय मनीषियों ने शब्द एवं अर्थ के पारस्परिक सामंजस्य की स्थापना की दिशा में स्तुत्य प्रयास किया है। इसीलिए तो भारतीय परंपरा के प्रतीक बन गए कविकुलगुरु कालिदास ने वाणी एवं अर्थ में तादात्म्य सम्बन्ध स्थापित कर पार्वती और परमेश्वर के साथ उसका सम्बन्ध जोड़ा है।

भारतीय संस्कृति के मूल स्रोत वेदों में शब्द की महिमा गायी गई है। वहाँ संसार की रचना-प्रक्रिया में वाणी का प्राधान्य दर्शाया गया है। इससे स्पष्ट होता है कि शब्द के माध्यम से ही यह स्थावर जङ्गमात्मक जगत् आविर्भूत हुआ है–

'वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे।'

यह शब्द ब्रह्म ही लौकिक तथा पारलौकिक दोनों प्रकार के अभ्युदय और निःश्रेयस के मार्ग को प्रशस्त करने में सक्षम है। वेद को मूल स्रोत मानने वाले आस्तिक दर्शनों में भी शब्द पर विशद विचार उपलब्ध होता है। शब्द नित्य है या अनित्य उसकी प्रकृति क्या है इस विषय पर दार्शनिकों के चार मत हैं–

(i) मीमांसकों के अनुसार शब्द आकाश का गुण है। यह विभु है और नित्य है। फलतः यह अभिव्यक्त होता है।

(ii) सांख्य के अनुसार भी शब्द अभिव्यक्त होता है उत्पन्न नहीं। यह रंग आदि व्यक्त तत्वों के साथ रहता है।

(iii) वैशेषिक मत में शब्द आकाश का गुण है और यह उत्पन्न और विनष्ट होता है।

(iv) शब्द वस्तुओं के कंपन से उत्पन्न और विनष्ट होता है। इस संदर्भ में न्याय का मत यह है कि शब्द आकाश का गुण है और अनित्य है। यह उत्पन्न होता है और विनष्ट भी। प्रत्येक ध्वनियों का एक लम्बा क्रम है और वह हमें तब सुनाई पड़ता है जब अंतिम ध्वनि हमारे श्रोत्र तक पहुँचती है। श्रोत्र भी आकाश से ही निर्मित है। नैयायिकों ने मुख्य रूप से मीमांसा की आलोचना की है जो शब्द को नित्य मानते हैं। गौतम ने लगभग 28 सूत्रों के माध्यम से शब्द-अनित्यता को सिद्ध किया है।

वह कहते हैं शब्द अनित्य है क्योंकि इसका प्रारंभ होता है, यह इन्द्रिय-संबंध द्वारा ज्ञात होता है और यह एक उत्पन्न वस्तु की तरह है।[1] प्रारंभ का यहाँ तात्पर्य है कारण से युक्त होना और जो कारण से युक्त होता है वह अनित्य होता है। शब्द संयोग और विभाग से उत्पन्न होता है। उत्पत्ति धर्म वाला होने से शब्द अनित्य हुआ है—

''आदिर्योनिः कारणम् आदीयते अस्मादिति। कारणवदनित्यं
दृष्टम्। संयोगविभागजश्च शब्दः कारणवत्त्वादनित्य इति।''[2]

इसका ज्ञान इन्द्रिय के संबंध से होता है। ढोल यदि दूर बजाया जाता है तो इन्द्रिय उस शब्द का ग्रहणं नहीं कर सकती। शब्द का ज्ञान तब तक नहीं होता जब तक इन्द्रिय उसका ग्रहण नहीं करती इससे भी स्पष्ट होता है कि शब्द अनित्य है।

गौतम द्वारा शब्द अनित्यता के लिए दिए गए तीन तर्कों की व्याख्या वात्स्यायन स्पष्टता से करते हैं।

गौतम ने सबसे पहले कहा था शब्द अनित्य है क्योंकि यह उत्पन्न होता है। अर्थात् यह कारणवान् है। यह देखा जाता है कि जो कारणवान् होता है वह अनित्य होता है।

---

1. आदिमत्त्वादैन्द्रियकत्वात्कृतकवदुपचाराच्च।—न्या० सू० 2/2/13।
2. न्या० सू० 2/2/13 पर भाष्य।

जब हम कहते हैं कि शब्द का कारण है तो इसका तात्पर्य है कि शब्द उत्पन्न होता है। उत्पन्न होने का अर्थ है उत्पत्ति के बाद इसकी सत्ता समाप्त हो जाती है। इस अर्थ में यह अनित्य है–

संयोगविभागजश्च शब्द कारणवत्त्वादनित्य इति।

का पुनरियमर्थदेशना कारणवत्त्वादिति उत्पत्तिधर्म-

कत्वादनित्यः शब्द....... । न्या० सू० 2/2/13 पर भा०

इस पर पूर्वपक्षी आक्षेप करते हैं कि गौतम द्वारा प्रस्तुत यह तर्क उचित नहीं है। उदाहरण के लिए घट का जब विनाश हो जाता है तो उसका विनष्ट किया जाना कारण होता है। इस कारण के बाद विनाश के बाद घट का अस्तितत्व समाप्त हो जाता है। एक बार घट के समाप्त हो जाने पर वही घट पुनः अस्तित्व में नहीं आ सकता। इस प्रकार घटाभाव का प्रारंभ तो है पर अंत नहीं। इस प्रकार घटाभाव नित्य है।[1]

वात्स्यायन शब्द की चर्चा उसके विनाश के संदर्भ में करते हैं वहीं उद्योतकर इसे प्रागभाव के संदर्भ में भी देखते हैं। कोई भी वस्तु नित्य होती है जब वह प्रारंभ और अंत से रहित हो इसके विपरीत स्वभाव वाली वस्तुएँ अनित्य होती हैं। घटाभाव के साथ ऐसा नहीं होता। घटाभाव का प्रारंभ तो है अंत नहीं इसलिए इस प्रकार के अभाव को नित्य नहीं मानते। शब्द का प्रारंभ और अंत होता है अतः शब्द अनित्य है।[2]

दूसरा तर्क जो गौतम ने दिया था वह था–शब्द को हम इन्द्रिय संयोग से जानते हैं। इस तर्क से यह स्पष्ट होता है कि शब्द उत्पन्न होता है अभिव्यक्त नहीं। नित्य वस्तुएँ अभिव्यक्त होती है जबकि अनित्य पदार्थ उत्पन्न होते हैं। उदाहरणस्वरूप जब लकड़ी पर कुल्हाड़ी को चलाया जाता है तो दूर बैठा व्यक्ति कुल्हाड़ी चलाने की क्रिया की समाप्ति के बाद भी ध्वनि सुनता है। ऐसा इसलिए होता है क्योंकि शब्द ध्वनियों का एक क्रम हैं।

---

1. न घटाभावसामान्यनित्यत्वान्नित्येष्वप्यनित्यवदुपचाराच्च। न्या० सू० 2/2/14।

2. न्या० वा० 2/2/15

लकड़ी पर कुल्हाड़ी का प्रहार प्रारंभिक ध्वनि उत्पन्न करता है उसके बाद ध्वनियों का एक क्रम उत्पन्न होता है। इस क्रम की अंतिम ध्वनि जब हमारे कानों तक पहुँचती है तभी हम शब्द सुन पाते हैं। यही कारण है कि ध्वनि उत्पन्न होने के कुछ देर बाद तक उसे हम सुनते हैं। इस दृष्टि से भी शब्द अनित्य है क्योंकि अभिव्यक्त करने वाले कारक की कार्य समाप्ति के पश्चात् भी किसी नित्य वस्तु का ज्ञान नहीं होता रहता जैसा कि शब्द के संदर्भ में होता है।[1]

उद्योतकर कहते हैं संयोग और वियोग से उत्पन्न हुई प्रारंभिक ध्वनि चारों दिशाओं में अन्य ध्वनियों को उत्पन्न करती है जैसे कदम्ब फूल चारों ओर क्रमशः खिलता है। इन ध्वनियों से अन्य ध्वनियाँ और उनसे भी ध्वनियाँ क्रमशः उत्पन्न होती जाती है। प्रत्येक ध्वनि अपनी पूर्ववर्ती ध्वनि से कमजोर होती जाती है। ये ध्वनियाँ तब तक क्रमशः उत्पन्न होती जाती हैं जब तक बीच में कोई बाधक न आ जाए जैसे–हवा। अंतिम ध्वनि इतनी कमजोर हो जाती है कि किसी बाधक के कारण वह अन्य ध्वनि को उत्पन्न नहीं कर पाती। इस प्रकार ध्वनियों का यह क्रम समाप्त हो जाता है। ध्वनियों की इस शृंखला में से जो ध्वनियाँ स्रोत्र इन्द्रिय के आकाश तक पहुँचती हैं स्रोता मात्र उन्हीं का ज्ञान प्राप्त कर पाता है अन्य ध्वनियों का नहीं। यदि शब्द नित्य होता तो ध्वनियों की शृंखला नहीं बनती और ध्वनियों की शृंखला नहीं होती तो शब्द सुनाई नहीं पड़ता। इसलिए पूर्वपक्षियों का यह आक्षेप कि जाति जैसे नित्य पदार्थ का ज्ञान भी इन्द्रिय संयोग से होता है फलतः इस आधार पर शब्द को अनित्य नहीं ठहराया जा सकता–अनुचित है।[2]

इस आक्षेप का उत्तर वात्स्यायन देते हैं कि गौतम के मत को समझे बिना यह आक्षेप किया जाता है। शब्द अनित्य मात्र इसलिए नहीं है कि उसका इन्द्रिय-संयोग से ज्ञान होता है बल्कि इसलिए कि इन्द्रिय-संयोग से ज्ञान होने के कारण यह अनुमान किया जाता है कि एक शब्द से दूसरा दूसरे से तीसरा और इसी तरह की एक परम्परा हुई होगी जिससे दूर

---

1. न्या० भा० 2/2/13
2. (क) सन्तानानुमानविशेषगणात्—न्या० सू० 2/2/16
   (ख) न्या० वा० 2/2/13

बैठे श्रोता तक शब्द पहुँचा होगा क्योंकि कर्ण इन्द्रिय तो शब्द उत्पत्ति स्थल में नहीं जा सकता और संयोग हुए बिना शब्द का ज्ञान असंभव है। फलतः शब्द अनित्य है–

''नित्ये व्यभिचार इति प्रकृतम्। नेन्द्रियग्रहणसामर्थ्याच्छब्दस्यानित्यत्वं किं तर्हि इन्द्रियप्रत्यासत्तिग्राह्यत्वात् सन्तानानुमानं तेनानित्यत्वमिति।''[1]

शब्द भी अनित्यता का साधक तीसरा कारण गौतम द्वारा दिया गया है कि शब्द कार्य पदार्थ की तरह व्यवहृत होता है। हम कहते हैं कि शब्द धीमा या तेज है जैसे कि हम कहते हैं कठिनं दुःख आसान दुःख। पूर्वपक्षी का कहना है कि शब्द की धीमा या तेज होना अभिव्यक्ति पर निर्भर है न कि स्वयं शब्द पर। जैसे कि रंग वही रहता हैं परंतु तेज प्रकाश से वह तेज और धीमा प्रकाश से वह धीमा प्रतीत होता है। शब्द भी ऐसे ही एक हैं और अभिव्यक्ति के कारण भिन्न-भिन्न रूप में प्रतीत होता है। गौतम इसे स्वीकार नहीं करते। वात्स्यायन कहते हैं कि शब्द की स्थिति यहाँ अभिव्यक्ति से नहीं बल्कि अभिभव से संबंधित है। नगाडे का तीव्र शब्द वीणा के मन्द शब्द को दबा देता है। यदि हम अभिव्यक्तिवाद को माने तो यह बात स्पष्ट नहीं होती अभिव्यक्ति तो वहाँ हुई जहाँ नगाड़ा रखा है और वीणा के शब्द की अभिव्यक्ति वहाँ हुई जहाँ वीणा रखी है। यदि भिन्न-भिन्न स्थलों पर रखी हुई ध्वनि बिना पारस्परिक सम्पर्क के एक-दूसरे को दबा सकती है तो यह मानना पड़ेगा कि एक नगाडे की ध्वनि अपने समय में अभिव्यक्त हुई संसार की सभी वीणा की ध्वनियों को अभिभूत कर देगी। पर ऐसा नहीं होता है। इसलिए नैयायिक मानते हैं कि शब्द एक नहीं है और वह ध्वनियों की क्रमशः उत्पन्न हुई शृंखला द्वारा हम तक पहुँचते हैं। नगाडे और वीणा के वो परस्पर भिन्न शब्दों की शृंखला जब हमारे श्रोत्र इन्द्रिय तक पहुँचती है तो तीव्र शब्द मन्द शब्द को दबा देता है।[2]

तृतीय तर्क पर भी शंका उत्पन्न की जाती है कि नित्य पदार्थों का भी अनित्य पदार्थों की तरह कह दिया जाता है जैसे हम कह देते हैं 'आकाश का प्रदेश' का व्यवहार हम

1. न्या० भा० 2/2/16
2. न्या० भा० 2/2/13

वैसे ही करते हैं जैसे 'वृक्ष का प्रदेश' या 'कम्बल का भाग' कह देते हैं। इसलिए शब्द का अनित्य की तरह व्यवहार होने मात्र से हम शब्द को अनित्य नहीं मान सकते।[1]

वात्स्यायन कहते हैं यह आक्षेप दो भिन्न अर्थों में प्रयुक्त 'प्रदेश' शब्द को न समझ पाने पर टिका हुआ है। जब यह 'आकाश और आत्मा के साथ प्रयुक्त होता है तो आकाश और आत्मा का कारण द्रव्य नहीं कहा जाता जैसा कि वृक्ष और कम्बल का कहा जाता है। क्योंकि किसी भी प्रमाण से आकाश और आत्मा का कारण द्रव्य नहीं खोजा जा सकता। घटादि परिच्छिन्न द्रव्यों के साथ जो आकाश का संयोग है वह आकाश का व्यापक नहीं हो सकता क्योंकि आकाश बहुत बड़ा है उसका घटादि पदार्थों के साथ जो संयोग है वह एक देश में रहता है सब देश में नहीं।

शब्द की अनित्यता के संदर्भ में गौतम और तर्क प्रस्तुत करते हैं–शब्द अनित्य है क्योंकि उच्चारण से पूर्व शब्द नहीं रहता आवरण के नहीं रहने पर भी।[2]

इस पर दो आक्षेप हैं। पहला–आवरण का अस्तित्व रहता है क्योंकि आवरण के नहीं रहने का ज्ञान नहीं रहता।[3] और दूसरा जिस प्रकार अनुपलभ्यमान भी आवरण की अनुपलब्धि है उसी प्रकार अनुपलभ्यमान भी आवरण है।[4]

इसके उत्तर में गौतम कहते हैं यह कोई कारण नहीं है क्योंकि अज्ञान ज्ञान के विपरीत है।[5] वात्स्यायन इसकी व्याख्या करते हैं कि नित्यतावादियों से यह पूछना चाहिए कि वस्तु का अस्तित्व है या नहीं इसको कैसे जाना जा सकता है? वो कहेंगे वस्तु का अस्तित्व होता है तब जब उसे प्रमाण के माध्यम से जाना जाए। प्रमाण के माध्यम से नहीं ज्ञान होने पर वस्तु का अस्तित्व नहीं है वो ऐसा कहेंगे। तो फिर उन्हें यह मानना चाहिए

---

1. न घटाबावसामान्यनित्यत्वान्नित्येष्वप्यनित्यवदुपचाराच्च। न्या० सू० 2/2/14
2. प्रागुच्चारणादनुपलब्धेरावरणाद्यनुपलब्धेश्च। न्या० सू० 2/2/18
3. तदनुपलब्धेरनुपलम्भादावरणोपपत्तिः। न्या० सू० 2/2/19
4. अनुपलम्भादप्यनुपलब्धिसद्भावान्नावरणानुपपत्तिरनुपलम्भात्। न्या० सू० 2/2/20
5. अनुपलम्भात्मकत्वादनुपलब्धेरहेतुः। न्या० सू० 2/2/21

कि शब्द का अस्तित्व नहीं है क्योंकि उच्चारण से पूर्व इसका ज्ञान नहीं होता। इसके ज्ञान नहीं होने का कारण कोई आवरण नहीं है। उदाहरणस्वरूप यह नहीं कह सकते कि शब्द सुनाई नहीं पड़ा क्योंकि यह इन्द्रिय के पास नहीं था या शब्द और इन्द्रिय के बीच व्यवधान उत्पन्न हो गया।

पूर्वपक्षी कहते हैं कि उच्चारण से शब्द मात्र व्यक्त होता है और यह स्पष्ट रहता है कि उच्चारण पूर्व की स्थिति में शब्द का क्यों ज्ञान नहीं होता।

वात्स्यायन कहते हैं कि शब्द की अनुपलब्धि उसके अव्यक्त होने के कारण नहीं है बल्कि शब्द की अनुपस्थिति के कारण होती है। शब्द तब सुनाई पड़ता है जब उसका उच्चारण किया जाता है यह दर्शाता है कि तब वह अस्तित्त्व में आता है जब सुना जाता है और तब इसका अस्तित्व नहीं रहता जब नहीं सुना जाता।[1]

इसके बाद आगे के 18 सूत्रों में गौतम शब्द अनित्यता पर और युक्ति प्रस्तुत करते हैं। जिसको संक्षेप में निम्न प्रकार से देखा जा सकता है।

नित्यतावादी कहते हैं शब्द नित्य है क्योंकि उसका स्पर्श नहीं होता जैसे आकाश।[2] गौतम कहते हैं यह तर्क उचित नहीं क्योंकि परमाणु का स्पर्श होता है पर वह नित्य है[3] और क्रिया का स्पर्श नहीं होता पर वह अनित्य है।[4]

नित्यवादियों का मत है कि शब्द का सम्प्रदान होता है इसलिए वह नित्य है क्योंकि जो पदार्थ दिया जाता है वह पहले से विद्यमान होता है। गुरु शिष्य को पढ़ाते समय शब्द देता है।[5] यह हेतु ठीक नहीं है क्योंकि लेने और देने वाले के बीच आकाश में

---

1. न्या० भा०-2/2/18
2. अस्पर्शत्वात्।-न्या० सू० 2/2/22
3. नाणुनित्यत्वात्। वही 2/2/23
4. न कर्मानित्यत्वात्-वही 2/2/24
5. सम्प्रदानात्। वही 2/2/25

शब्द की उपलब्धि नहीं होती और यह भी नहीं होता कि आचार्य ने शिष्य को पढ़ाया अब वह शब्द आचार्य के पास नहीं रहा।[1] इसके अतिरिक्त शिष्य गुरु का नकल करता हैं। गुरु जैसे बोलते हैं वैसे ही वह बोलता है जैसे नृत्य अनुकरण के आधार पर सीखा जाता है। अत: पढ़ाने में शब्द का सम्प्रदान होता है इसलिए शब्द नित्य है यह तर्क निरस्त हो जाता है।[2]

नित्यतावादी पुन: आक्षेप करते हैं—जिसका अभ्यास किया जाता है वह स्थिर होता है। जैसे—स्थिर रूप बारम्बार देखा जाता है। वैसे ही दस बार वाक्य पढ़ा बीस बार वाक्य पढ़ा जाता है।[3] यह युक्ति भी उचित नहीं है क्योंकि एक ही क्रिया को दुहराने को भी अभ्यास कहा जाता है और भिन्न-भिन्न क्रियाओं को करने को भी अभ्यास कहा जाता है। जैसे हम कहते हैं बार-बार नृत्य करो दो बार पढ़ो। दो बार नृत्य करना भिन्न-भिन्न क्रियाएँ हैं पर हम उसे एक मानकर उसके साथ भी अभ्यास शब्द जोड़ देते हैं।[4]

नित्यतावादी आगे कहते हैं कि शब्द नित्य है क्योंकि उसके विनाश का कोई कारण नहीं दिखता। जो पदार्थ अनित्य होता है उसका नाश किसी कारण से होता है जैसे वस्त्र संयोग से बनता है. तन्तु समाप्त हो जाते हैं वस्त्र भी समाप्त हो जाता है।[5]

न्याय इसका उत्तर देता है कि शब्द के नाश का कारण अनुमान से जाना जाता है। शब्द संयोग से उत्पन्न होता है। प्रत्येक ध्वनि दूसरी ध्वनि को उत्पन्न करके समाप्त होती जाती है और अंतिम ध्वनि की समाप्ति किसी व्यवधान के कारण होती है। जैसे घंटे को रोक कर हम उससे उत्पन्न होने वाली ध्वनि को रोक देते हैं।[6] कोई भी वस्तु तभी नित्य

---

1. तदन्तरालानुपलब्धेरहेतु:-वही 2/2/26
2. अध्यापनादप्रतिषेध:। वही 2/2/27
3. अभ्यासात्।-वही 2/2/28
4. नान्यत्वेऽप्यभ्यासस्योपचारात्-वही 2/2/29
5. विनाशकारणानुपलब्धे:। वही 2/2/32
6. उपलभ्यमाने चानुपलब्धेरसत्त्वादनपदेश:। वही 2/2/34

होती है जब उसका अस्तित्व बना रहता है और उसकी समाप्ति का कोई कारण नहीं दिखता।

सांख्य यहाँ आक्षेप करता है कि न्याय के अनुसार शब्द अपने आश्रय आकाश में रहता है तो फिर घण्टे को रोकने से शब्द कैसे रुक जाता है घण्टे में तो शब्द रहता नहीं।

वात्स्यायन कहते हैं यह आक्षेप निराधार है। शब्द का आश्रय स्पर्शवान् नहीं है।[1] रूप रस आदि गुणों की भाँति शब्द के आश्रय का ग्रहण नहीं होता तो शब्द परम्परा की उत्पत्ति के लिए स्पर्श रहित द्रव्य शब्द का आधार है इस प्रकार अनुमान होता है।

प्रत्येक स्पृश्य वस्तु में किसी एक ही प्रकार का गंध, स्वाद, स्पर्श या रंग होता है। यदि शब्द भी किसी स्पृश्य वस्तु में रंग, स्वाद आदि गुणों के साथ रहता तो वह भी सिर्फ एक प्रकार का होता। पर ऐसा नहीं होता। किसी वाद्य यंत्र से शब्द भिन्न-भिन्न प्रकार का निकलता है। यह भिन्नता तभी संभव हो सकती है जब शब्द भिन्न-भिन्न हों और वो उत्पन्न होते हों तब नहीं जब शब्द एक हो और व्यक्त होता हो।[2]

शब्द दो प्रकार के होते हैं—ध्वनि एवं वर्ण। अस्पष्ट आवाज को ध्वनि कहते हैं यथा मृदङ्ग की आवाज तथा कण्ठादि के संयोग से उत्पन्न शब्द को वर्ण कहते हैं।

शब्दो ध्वनिश्च वर्णश्च, मृदङ्गादिभवो ध्वनिः ॥

कण्ठसंयोगादिजन्या वर्णास्ते कादयो मताः।

सर्व शब्दो नभोवृत्तिः, श्रोत्रोत्पन्नस्तु गृह्यते ॥[3]

पाणिनिमते प्रश्लेषाच्छब्दाभावे नानुपलब्धिः। वही 2/2/35

1. अस्पर्शत्वादप्रतिषेधः।–वही 2/2/37

2. विभक्त्ययन्तरोपपत्तेश्च समासे—वही 2/2/38

3. भाषा परिच्छेद—164-165

न्याय-वैशेषिक मत में शब्द द्रव्य नहीं बल्कि गुण है। गुण वह है जो द्रव्य आश्रित हो निर्गुण एवं निष्क्रिय हो।[1] शब्द आकाश का गुण है।[2]

❑

1. अथ द्रव्याश्रिता ज्ञेया निर्गुणा निष्क्रिया गुणाः।—भा० पा०-86
2. आकाशस्य तु विज्ञेयः शब्दो वैशेषिको गुणः।-वही-44

प्राचीन भारतीय लिपियाँ : ज्ञान परम्परा की संवाहक

डॉ० कमलेश दूबे, वाराणसी

भारत में अनेक भाषायें और सैकड़ों बोलियाँ बोली जाती है। उनके मूल में भारत की संस्कृति की भाषा संस्कृत, पालि एवं प्राकृत और उनकी लिपियाँ ब्राह्ममी और खरोष्ठी है। कालक्रमानुसार इन्हीं स्रोतों से भारत की देशज भाषाओं बंगला, मराठी, हिन्दी राजस्थानी, गुजराती एवं पंजाबी और उनकी लिपियों का विकास हुआ।[1] भाषा और लिपि देश को एकता के सूत्र में बाँधती है। ये भारतीय संस्कृति की स्रोतस्विनी है। विश्व के अनेक राष्ट्र अपने प्राचीन साहित्य आदि को संजोकर न रख सके परन्तु भारतीयों ने अनेक विपदाओं को झेलकर भी अपनी प्राचीन सभ्यता के गौरवरूपी अपने प्राचीन साहित्य को बहुत कुछ बचाकर रखा है। सम्पूर्ण विश्व उस ज्ञान राशि के लिये आज भी भारत का ऋणी है।

विदेशी आक्रान्ताओं ने प्राचीन मन्दिर, मठों एवं पुस्तकालयों इत्यादि को तहस-नहस कर दिया। जिसके कारण श्रृंखलाबद्ध प्राचीन इतिहास मिलना सर्वथा असंभव है। परन्तु प्राचीन शिलालेखों, दानपत्रों, तामपत्रों, स्तम्भों, सिक्कों, गुहालेखों एवं मूर्ति पीठिकाओं आदि पर अंकित लेख इतिहास के सृजन एवं संकलन के लिये महत्वपूर्ण स्रोत हैं।[2]

मनुष्य ने अपने मनोभावों एवं विचारों को जब रेखाओं, चित्रों एवं चिन्हों आदि के माध्यम से व्यक्त किया तब उसे 'लिपि' कहा गया।[3] लिपि द्वारा मनुष्य ने अपने मुख से निकली हुयी ध्वनियों को रूपायित किया। उसने अपने भावों और विचारों को पत्थर, मिट्टी, पत्ता, कपड़ा, चमड़े ताँबे, दीवारों आदि पर किसी न किसी प्रकार के चिन्हों (प्रतीकों)

---

1. पृथ्वी कुमार अग्रवाल, भारतीय संस्कृति और उसकी विशेषतायें, पृष्ठ-15
2. गौरी शंकर हीराचन्द ओझा, प्राचीन भारतीय लिपि माला, पृष्ठ-1
3. द्वारिका प्रसाद सक्सेना, भाषा विज्ञान के सिद्धान्त और हिन्दी भाषा, पृष्ठ-30

द्वारा अंकित किया। वास्तव में भाषा तो काल और स्थान की सीमाओं में आबद्ध रहती है जबकि लिपि वैविध्यपूर्ण ढंग से देश और काल की सीमाओं को तोड़ कर व्यक्ति के विचारों अौर भावों को पर्याप्त समय तक सुरक्षित रखती है।

आरम्भिक मानव गुफा निवासी था और गुफाओं में कुछ ऐसे चित्र मिले हैं जो पशु-पक्षियों, पेड़ों, मानवों आदि के हैं। भारत में मध्य प्रदेश की भीमबैठका के गुफा चित्रों को देखकर लगता है कि मानव ने सर्वप्रथम चित्रों के माध्यम से ही अपने मनोभावों को व्यक्त व संरक्षित करने का प्रयास किया होगा। यूरोप और अमेरिका के भी आदिवासी चित्र लिपि के माध्यम से अपने विचार व्यक्त किये हैं। प्रतीत होता है कि लेखन कला का आरम्भ किसी न किसी प्रकार की चित्र लिपि से ही हुआ होगा। इस प्रकार पूरे विश्व में प्रारम्भिक लिपियों का विकास व परिष्कार तकनीकी एवं भौगोलिक क्षेत्र के आधार पर हुआ जिससे प्रतीकात्मक लिपि, भावमूलक लिपि, कीलाक्षर लिपि, गूढ़ाक्षर लिपि, क्रीट लिपि, हिट्टाइट लिपि, चीनी लिपि, सिन्धु घाटी लिपि, अक्षरात्मक लिपि और वर्णात्मक आदि लिपियाँ अस्तित्व में आयीं।

भारत के प्राचीन शिलालेखों, सिक्कों एवं पुरातात्विक सामग्रियों का अनुशीलन करने पर ज्ञात होता है कि भारत में प्रमुख रूप से दो प्राचीन लिपियाँ थीं। ब्राह्मी लिपि और खरोष्ठी लिपि। जैन धर्म के पन्नवणासूत्र में 18 लिपियों का उल्लेख मिलता है और बौद्ध ग्रन्थ ललित बिस्तर में 64 लिपियों का उल्लेख मिला है।[1] उनमें ब्राह्मी लिपि का सबसे पहले उल्लेख मिलता है। मूल लिपि ब्राह्मी से ही भारत की अधिकांश लिपियाँ विकसित हुयी हैं। न केवल उत्तर की बल्कि दक्षिण भारत और लंका, स्याम, बर्मा, इण्डोनेशिया आदि देशों की लिपियाँ भी ब्राह्मी लिपि से ही निकली हैं। भारतीय लिपि ब्राह्मी को ब्रह्मा द्वारा निर्मित बताया जाता है एक अन्य विचार सरणि यह भी है कि साक्षर समाज 'ब्राह्मणों' की लिपि होने के कारण ही इसे ब्राह्मी लिपि संज्ञा से अभिहित किया गया है।[2]

ब्राह्मी भारत की आदि लिपि है। यह बायीं से दायीं ओर लिखी जाती है। एक आदर्श लिपि में प्रत्येक उच्चारण के लिए निश्चित संकेत (प्रतीक) होने चाहिये जिससे जो बोला

---

1. गौरी शंकर हीराचन्द ओझा, प्राचीन लिपि माला, पृष्ठ-29
2. इण्डियन एंटिकेरी, जिल्द-35, पृष्ठ-13

जाये वही लिखा जाये जो लिखा जाय ठीक वैसा ही पढ़ा जाये या उच्चरित हो। उच्चरित अक्षर और लिखित वर्ण के इस सम्बन्ध का सुष्ठ निर्वाह ब्राह्मी लिपि करने में सक्षम है। इसमें स्वर व्यंजन व्यवस्था तथा ह्रस्व-दीर्घ स्वर, अनुस्वार तथा विसर्ग के लिये उपयुक्त संकेत हैं। जो इसे वैज्ञानिक एवं व्यवहारानुकूल बनाते हैं।

अनुभव पर आश्रित वैज्ञानिक संकेतों से सम्पन्न ब्राह्मी लिपि अपनी इन्हीं विशेपताओं के कारण अभिव्यक्ति को प्रतिबिम्बवत अभिव्यंजित व संरक्षित कर सकी है। ब्राह्मी लिपि अपने इस सामर्थ्य के कारण बदलते हुये युग एवं आवश्यकता के अनुसार परिवर्तित व विकसित होती रही। यह उसकी आन्तरिक शक्ति का ही प्रभाव था कि भिन्न भौगोलिक क्षेत्रों में प्रयुक्त होने पर ब्राह्मी से क्षेत्रीय लिपियों के विकास के बाद भी उसकी अन्तश्चेतना यथावत् बनी रही।

दूसरी महत्वपूर्ण लिपि खरोष्ठी है। मौर्य वंशीय शासक अशोक के अनेक लेखों में से शाहबाजगढ़ी तथा मानसेहरा के चट्टानों पर खुदे हुये लेख खरोष्ठी लिपि में है। यह लिपि ई० पू० तीसरी शताब्दी में भारत वर्ष के उत्तरी पश्चिमी सीमान्त प्रदेश के आस-पास अर्थात पंजाब के गान्धार प्रदेश में प्रचलित थी। यह लिपि दायें से बायें लिखी जाती थी। इस लिपि को पुराविद् ब्यूलर ने 'खरोष्ठी' नाम से सम्बोधित किया है। कुछ विद्वानों का मत है कि इस लिपि का विकास आर्मेइक या सीरियाई लिपि से हुआ है। अन्य मतानुसार यह लिपि भारत के पश्चिमोत्तर सीमा प्रान्त के अर्द्ध-सभ्य लोगों के नाम पर विकसित हुई थी क्योंकि उनके (खर अर्थात्) गदहे जैसे ओष्ठ होते थे। इसी आधार पर इसे खरोष्ठी कहा गया। हम इस लिपि का विकास और विस्तार पश्चिमी देशों अफगानिस्तान और मध्य एशिया आदि में भी पाते हैं। चीनी विश्व कोष 'फा-वान-शु-लिन' में खरोष्ठी नाम का उल्लेख है।

भारत में इस लिपि के शिलालेख तथा ताम्रलेख आदि ब्राह्मी की अपेक्षा अत्यल्प और बहुधा छोटे-छोटे मिले हैं। इसमें स्वरों तथा उसकी मात्राओं में ह्रस्व दीर्घ का भेद न था। कदाचित् मात्राओं का अभाव था और संयुक्त व्यंजन भी नहीं के बराबर थे। यह अपने आप में न तो वैज्ञानिक थी और न ही पूर्ण थी। ऐसा प्रतीत होता है कि इस लिपि का प्रयोग व्यापारिक काम काज के लिये होता था।

खरोष्ठी के सापेक्ष अपनी वैज्ञानिकता एवं पूर्णता के कारण ब्राह्मी लिपि का अत्यधिक प्रयोग परिमार्जन और विकास हुआ। हस्त लिखित लिपियों में, सर्वत्र ही काल प्रवाह के साथ और लेखकों की लेखन रुचि व प्रवृत्ति के अनुसार परिवर्तन होता रहा है। इसके फलस्वरूप ब्राह्मी लिपि में भिन्न भौगोलिक क्षेत्रों में ऐसे परिवर्तन हुये जो अपने मूल ब्राह्मी से पृथक परिलक्षित होने लगे इन परिवर्तनों से ब्राह्मी दो क्षेत्रीय धाराओं में विकसित हुई प्रथम उत्तरी धारा दूसरी दक्षिणी धारा।[1]

ब्राह्मी लिपि की दक्षिणी धारा के प्रचार एवं प्रसार के फलस्वरूप तेलगु, कन्नड़, तमिल, कलिंग और मध्यदेशी आदि लिपियाँ अस्तित्व में आयीं।

ब्राह्मी लिपि की उत्तरी धारा का प्रयोग मुख्यतः उत्तरी भारत में प्रचलित हुआ। इसका प्रथम विकास गुप्त राजाओं के काल में गुप्त लिपि के रूप में हुआ। कालान्तर में गुप्त लिपि के वर्ण कतिपय टेढ़े होते गये और यह परिवर्तन जब सघन हो गया तो कुटिल लिपि का विकास हुआ। इसी कुटिल लिपि से कश्मीर में सुप्रयुक्त शारदा लिपि का विकास हुआ। कश्मीर की अधिष्ठात्री शारदा देवी के नाम पर इसे शारदा लिपि संज्ञा से अभिहित किया गया इसी से पंजाबी, टेकरी, डोंगरी, गुरूमुखी कोछी आदि लिपियों का जन्म हुआ।

ईसा की नवीं शताब्दी के आसपास कुटिल लिपि से प्राचीन नागरी लिपि विकसित हुयी। प्राचीन नागरी लिपि का प्रयोग राजपूताना, गुजरात, विदर्भ, सौराष्ट्र, मध्य भारत, महाराष्ट्र, उत्तर प्रदेश तथा बंगाल आदि क्षेत्रों में हुआ। अनेक राजाओं के शिलालेखों, दानपत्रों एवं सामान्य जनों के लेखों इत्यादि में प्राचीन नागरी लिपि के प्रयोग के प्रमाण प्राप्त होते हैं।

कालक्रमानुसार प्राचीन नागरी लिपि युगानुकूल अपेक्षाओं को पूर्ण करती हुयी 'देव नागरी' लिपि के रूप में परिवर्धित हो गयी। सम्भवतः देवनागरी लिपि के प्रयोग का सर्वप्रथम प्रमाण गुजरात ने नरेश जयभट्ट (700–800 ई०) के एक शिलालेख में प्राप्त होता है।[2] यह लिपि भारत के व्यापक क्षेत्र उत्तर प्रदेश, बिहार, मध्य प्रदेश, महाराष्ट्र, राजस्थान,

---

1. द्वारिका प्रसाद सक्सेना, भाषा के सिद्धान्त और हिन्दी भाषा, पृष्ठ–317
2. द्वारिका प्रसाद सक्सेना, भाषा के सिद्धान्त और हिन्दी भाषा, पृष्ठ–319

गुजरात आदि प्रान्तों में प्रचलित रही। आज भी यह लिपि भारत के अधिकांश प्रान्तों में प्रयुक्त हो रही है।

देव नागरी लिपि के प्रयोग के क्रम में अन्य समकालीन लिपियों के सकारात्मक तत्वों का मसावेश भी इस लिपि में हुआ एवं हो रहा है। फलस्वरूप इसमें पर्याप्त परिवर्तन हुये। जिह्वामूलीय ध्वनि चिन्हों के लिये देवनागरी ने फारसी का अनुकरण किया और वर्णों के नीचे बिन्दी लगाने की प्रथा चली।

मराठी लिपि ने भी इसको प्रभावित किया क्योंकि 19वीं शताब्दी तक 'अ' वर्ण प्रचलित था, किन्तु आजकल इसके स्थान पर 'अ' वर्ण आ गया है एवं 'झ' के स्थान 'झ' आदि का प्रयोग होने लगा है।

अंग्रेजी भाषा के प्रचार एवं प्रसार के साथ भारत में रोमन लिपि का प्रवेश हुआ। इसके प्रभाव से आजकल देवनागरी लिपि में अल्पविराम (,) अर्द्धविराम (;), प्रश्नवाचक चिन्ह (?) आदि का समावेश हुआ, साथ ही साथ कतिपय ध्वनियों को अंकित करने के लिये भी प्रयास हुआ। रोमन लिपि में वैज्ञानिकता की कमी है, क्योंकि इसमें मात्राओं के साथ-साथ ध्वनि चिन्ह नहीं है।

यह कहना समीचीन होगा कि शुद्धता, स्पष्टता और सरलता में तो संसार की कोई भी लिपि इसकी समानता नहीं कर सकती। आज इसी लिपि में भारत की प्राचीन संस्कृत, पालि, प्राकृत अपभ्रंश आदि भाषाओं का विपुल साहित्य उपलब्ध होता है और देवनागरी लिपि को सभी प्रकार से उपयोगी जानकर भारतीय संविधान के अनुच्छेद 343 के अनुसार (तत्समय देश के 46 प्रतिशत लोगों द्वारा बोली जाने वाली) हिन्दी भाषा और उसकी लिपि देवनागरी को राजभाषा एवं राजकीय लिपि के रूप में चुना गया।[1]

लिपियों के इस संक्षिप्त अनुशीलन से यह स्थापित होता है कि मनुष्य के विचार क्रियायें, प्रतिक्रियायें अभिव्यक्तियाँ एवं उसकी अशेष गतिविधियाँ लिपि संकेतों के माध्यम से रूपाकार ग्रहण करती हुयी भाषाओं के कैनवस पर चित्र-विचित्र रूप में संरक्षित होती है। मानव ज्ञान परम्परा का कोई काल खण्ड ऐसा नहीं है जब लिपि और भाषायें अस्तित्व में

---

1. दुर्गादास बसु, भारत का संविधान, एक संक्षिप्त परिचय, पृष्ठ-387

रही हों और वह हमारे ज्ञान हेतु प्राप्त न हो। पाषाणिक युग की लिपि और भाषायें ज्ञात नहीं हैं और न ही हम उनकी अभिव्यक्तियों के माध्यम से परिचित हैं। उनके भौतिक अवशेषों के आधार पर उनके बारे में कुछ ज्ञान अवश्य प्राप्त होता है परन्तु अपने समाज, संस्कृति एवं जीवन के प्रति उनका क्या दृष्टिकोण था यह जानने का हमारे पास कोई स्रोत नहीं है क्योंकि उनकी लिपियाँ और उनकी भाषायें हमारे संज्ञान में नहीं हैं।

लिपियाँ ही वह दर्पण है, जिसमें प्रतिबिम्बित होकर मनुष्य जगत् की समस्त गतिविधियाँ चाहे वह भौतिक गतिविधियाँ हों अथवा वैचारिक अमरत्व प्राप्त करती है। लिपि दर्पण पर प्रतिबिम्बित जगत सतत् ज्ञान परम्परा को अक्ष्क्षुण बनाये रखता है। वास्तव में लिपियाँ संस्कृतियों की संवाहक हैं और उनकी रक्त-वाहिकायें हैं, वे कभी भी अन्त को प्राप्त नहीं करती उनका तिरोधान भी नहीं होता। वे तो विकास क्रम के वैज्ञानिक सरणी का अनुवर्तन करती हैं, उनमें परिवर्धन होता है, विकास और परिवर्तन होता है। लिपियाँ ज्ञान परम्परा के प्रवाह के लिये सार्वभौमिक रूप से अनिवार्य है। लिपियाँ हमारे भौतिक अस्तित्व के तिरोधान के उपरान्त भी हमारे विचार एवं कृत्यों को आगामी युगों के अवलोकन हेतु अपनी कोख में संरक्षित रखती हैं।



देवगढ़ की शेषशायी विष्णु प्रतिमा : नयी व्याख्या नये संदर्भ

डा० ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव, इलाहाबाद

उत्तर प्रदेश में ललितपुर जनपद के अन्तर्गत देवगढ़ स्थित दशावतार मंदिर की शेषशायी विष्णु-प्रतिमा गुप्तकालीन कला की मनोरम कृति है। इसकी व्याख्या अद्यावधि अपेक्षित है। इस प्रतिमा में शेष-शय्या पर चतुर्भुजी विष्णु लेटे हुए हैं। सामने बैठी लक्ष्मी उनका पैर दबा रही हैं। विष्णु के ऊपर सनाल कमल पर ब्रह्मा विराजमान हैं, किन्तु कमल विष्णु के नाभि से जुड़ा नहीं. है। ब्रह्मा के कंधे पर मृगछाला है। उनके ओर कार्तिकेय अपने वाहन मयूर पर और इन्द्र ऐरावत पर तथा दूसरी ओर शिव-पार्वती नन्दी पर आसीन हैं। सभी देवताओं के वाहन उड़ते हु अंकित किये गये हैं। शिव-पार्वती के पीछे वीरभद्र भी विद्यमान हैं।

शेषशायी विष्णु के पार-पीठ पर पाँच पुरुष और एक स्त्री प्रतिमा का अंकन है। स्त्री प्रतिमा को राव[1] ने लक्ष्मी बताया है, परन्तु उनकी यह पहचान ठीक नहीं है, क्योंकि लक्ष्मी ऊपर विष्णु का पैर दबा रही हैं। अतः पुनः पाद-पीठ पर लक्ष्मी का अंकन उचित नहीं है। वास्तव में यह प्रतिमा विष्णु के आयुध गदा देवी की है। गदा देवी के पार्श्व में दायें से बायें क्रमशः चक्र पुरुष शंख पुरुष और खड्ग पुरुष की प्रतिमायें हैं। आयुध-पुरुषों के बाद की प्रतिमाओं को राव[2] और जोशी[3] ने मधु-कैटभ बतलाया है। इस संदर्भ में

---

1. राव, गोपीनाथ, टी० ए०, एलिमेंट्स आफ हिन्दू आइकोनोग्राफी, जिल्द 1, भाग 1 (1971), पृ० 112
2. वही।
3. जोशी, नीलकण्ठ पुरुषोत्तम, प्राचीन भारतीय मूर्ति विज्ञान, बिहार राष्ट्र भाषा परिषद्, पटना, 1977 पृ० 106।



शेषशायी विष्णु-प्रतिमा, दशावतार मंदिर, देवगढ़

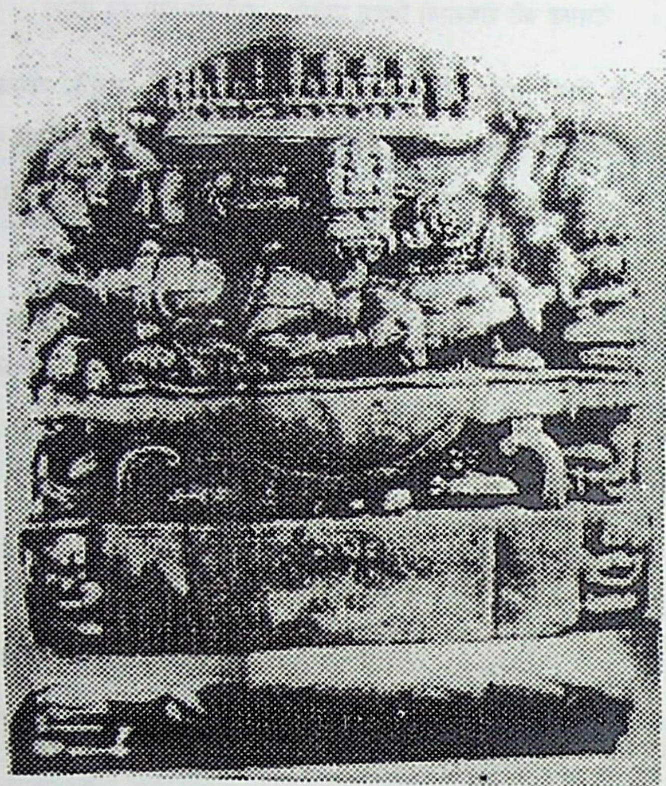
विचारणीय है कि ये दोनों प्रतिमायें दानवप-रूप में नहीं हैं। उनके वस्त्राभूषण देवगढ़ से ही प्राप्त सूपर्णखा-प्रसंग वाली मूर्ति में राम और लक्ष्मण धारण किये हुए हैं।[1] अतः आयुध पुरुषों के अतिरिक्त ये दोनों प्रतिमायें विष्णु के द्वारपाल[2] जय और विजय की प्रतीत होती हैं, जिनका अंकन सतर्क प्रहरियों के रूप में किया गया है।

जोशी[3] ने कहा है कि खड्ग पुरुष अपने खड्ग से मधु और कैटभ पर आक्रमण कर रहा है, परन्तु यह उचित नहीं है। खड्ग पुरुष द्वारा इन आकृतियों पर प्रहार अपना प्रहार करने की तैयारी मात्र कल्पना पतीत होती है, क्योंकि खड्ग पुरुष द्वारा आक्रमण किये जाने पर मधु और कैटभ भी प्रत्याक्रमण की मुद्रा में होते। जबकि इन दोनों में बायें वाली आकृति प्रसन्न मुद्रा में खड़ी है और उसका बायाँ हाथ कमर पर है। यह स्थिति युद्ध अथवा बचाव की नहीं हो सकती। वास्तव में खड्ग पुरुषों के साथ जय और विजय को आयुधों के साथ सचेत मुद्रा में अंकित किया गया है, ये मधु-कैटभ किसी भी स्थिति में नहीं हो सकते।

इस संदर्भ में यह भी उल्लेखनीय है कि परम्परानुसार मधु और कैटभ का वध विष्णु ने स्वयं किया था। भीतरगाँव के मृत्फलक[4] में भी विष्णु द्वारा मधु-कैटभ को अपने जंघों पर लिटाकर वध करते हुए दर्शाया गया है। अतः स्वयं विष्णु द्वारा वध किये जाने वाले राक्षसों पर मात्र खड्ग पुरुष द्वारा उन पर प्रहार करने की तैयारी अथवा वध किये जाने का प्रयास करने की बात उचित प्रतीत नहीं होती। इस प्रकार स्पष्ट है कि देवगढ़ स्थित दशावतार मंदिर की शेषशायी विष्णु-प्रतिमा में आयुध पुरुषों के साथ मधु-कैटभ का अंकन नहीं है, बल्कि विष्णु के द्वारपाल जय और विजय का अंकन है। इस दृष्टि से संभवतः यही ऐसी प्रतिमा है जिसमें विष्णु के द्वार-पाल जय-विजय का अंकन किया गया है।

---

1. त्रिवेदी, एस० डी०, बुन्देलखण्ड का पुरातत्त्व, राजकीय संग्रहालय झाँसी, 1984, फलक 37।
2. इन आकृतियों की पहचान हेतु लेखक ने फरवरी 1997 में देवगढ़ जाकर इस प्रतिमा का विस्तृत अवलोकन किया था। इस संदर्भ में विचार-विमर्श में आगरा के तत्कालीन रजिस्ट्रीकरण अधिकारी श्री रमाशंकर ने भी सहयोग किया था।
3. जोशी, नीलकण्ठ पुरुषोत्तम, वही।
4. वही, पृ० 105, चित्र संख्या 74।



शेषशायी विष्णु-प्रतिमा, द्वाराहाट



शेषशायी विष्णु-प्रतिमा लेख, द्वाराहाट

विष्णु की शेषशायी प्रतिमा के संदर्भ में उल्लेखनीय है कि गुप्तकाल से लेकर वर्तमान काल तक क्षेत्र विशेष के अनुरूप कलात्मक परिवर्तन होते रहे हैं। सन् 1978 ई० में पुरावशेषों के रजिस्ट्रीकरण हेतु सर्वेक्षण में अल्मोडा जिले में द्वाराहाट के पास एक पहाड़ी नाले पर मुझे ऐसी शेषशायी विष्णु-प्रतिमा[1] मिली थी, जिसमें चतुर्भुजी विष्णु शेष-शय्या पर लेटे हुए हैं। उनके हाथों में शंख, पद्म, गदा और चक्र हैं। सामने कमलासन पर बैठी हुई लक्ष्मी के हाथों में विष्णु का दायाँ पैर है। उनका बायाँ पैर घुटने से मुड़कर शेष-शय्या पर टिका हुआ है। लक्ष्मी का शेषनाग के पीछे चँवरधारिणी है। विष्णु की नाभि से उत्पन्न कमल पर ब्रह्मा के स्थान पर गणेश अपने वाहन चूहा समेट बैठे हुए हैं, जिनके ऊपर नवग्रहों का अंकन है। परम्परा से हटकर ब्रह्मा के स्थान पर गणेश के अंकन से ऐसा प्रतीत होता है कि यह प्रतिमा शैव-धर्म के प्रभाव में निर्मित की गयी है अथवा शिल्पी ने स्वयं एक नया प्रयोग किया है। इस संदर्भ में मात्र यह नहीं कहा जा सकता कि मूर्तिकार को शिल्पशास्त्र का ज्ञान नहीं था। अत: उसने नाभि-कमल पर ब्रह्मा के स्थान पर गणेश को उत्कीर्ण कर दिया। जिस कुशलता के साथ इस प्रतिमा का निर्माण किया गया है, उससे शिल्पी का नया प्रयोग ही लगता है। शेषनाग के मुख के अंकन में नाग के स्थान पर मानव-मुख बनाने का प्रयास किया गया है तथा शेष-शय्या के नीचे क्षीर-सागर की कल्पना के अनुरूप जलचरों-मत्सय और मकर आदि का अंकन किया गया है।

इस प्रतिमा के पादपीठ पर पाँच पंक्तियों में उत्कीर्ण अभिलेख[2] के दोनों ओर हाथ जोड़े हुए उपासिकायें बैठी हैं। लेख के अनुसार तिवाडिनिक पुरा (तिवारियों का पूरा

---

1. सुरक्षा की दृष्टि से इस प्रतिमा को राजकीय संग्रहालय मथुरा में स्थानान्तरित करने हेतु लेखक के नैनीताल क्षेत्र में कार्य-काल में ही कार्यवाही प्रारम्भ हो चुकी थी, जिसका नं० 79.30 है। वर्तमान यह प्रतिमा उत्तरांचल के राजकीय संग्रहालय अल्मोड़ा में सुरक्षित है।

2. (1) ॐ स्वस्ति श्री साकेस्मिन 1127 या 11 माघ सुरि सा

(2) सप्तमी गुरुदिने रेवती नक्षत्रे:॥ श्री भट आसा

(3) धर तेवाड़ी तेवाडिनिक पुरा:॥ पुत्र सोन दे

(4) व नागढाई:॥ बल्हामई दुराउल सिउ

(5) पाल सूत्रधार:॥

अर्थात् स्थान) निवासी श्री भट आशाधर के पुत्र सोनदेव के द्वारा सं० 1126[1] में ग्यारहवें मास माघ के शुक्ल पक्ष की सप्तमी को बृहस्पति के दिन रेवती नक्षत्र में सूत्रधार (शिल्पी) शिवपाल द्वारा निर्मित इस शेषशायी विष्णु-प्रतिमा को प्रतिष्ठापित कराया गया था। इस प्रकार कला, धर्म, काल-गणना और मूर्ति-विज्ञान आदि की दृष्टि से भी यह प्रतिमा महत्त्वपूर्ण है।



---

1. राजकीय संग्रहालय मथुरा में इसका पाठ 1176 है, परन्तु 1126 ही अधिक उचित है। लेख में संवत् के बाद मास के लिए इसके संक्षिप्त रूप 'मा' के प्रयोग के बाद अंकों में 11 लिख कर 'माघ' लिखा गया है जो चैत्रमास से प्रारम्भ होने वाला वर्ण का ग्यारहवाँ महीना है। अतः मथुरा संग्रहालय की सूचना के अनुसार इस अभिलेख को शक संवत् 1176 अथा4त् 1254 ई० का न मानकर विक्रय संवत० 1126 अर्थात् 1069 ई० का मानना अधिक उचित है।

"बुन्देलखण्ड में प्रतिहार कालीन अभिलेख एवं शिल्प"

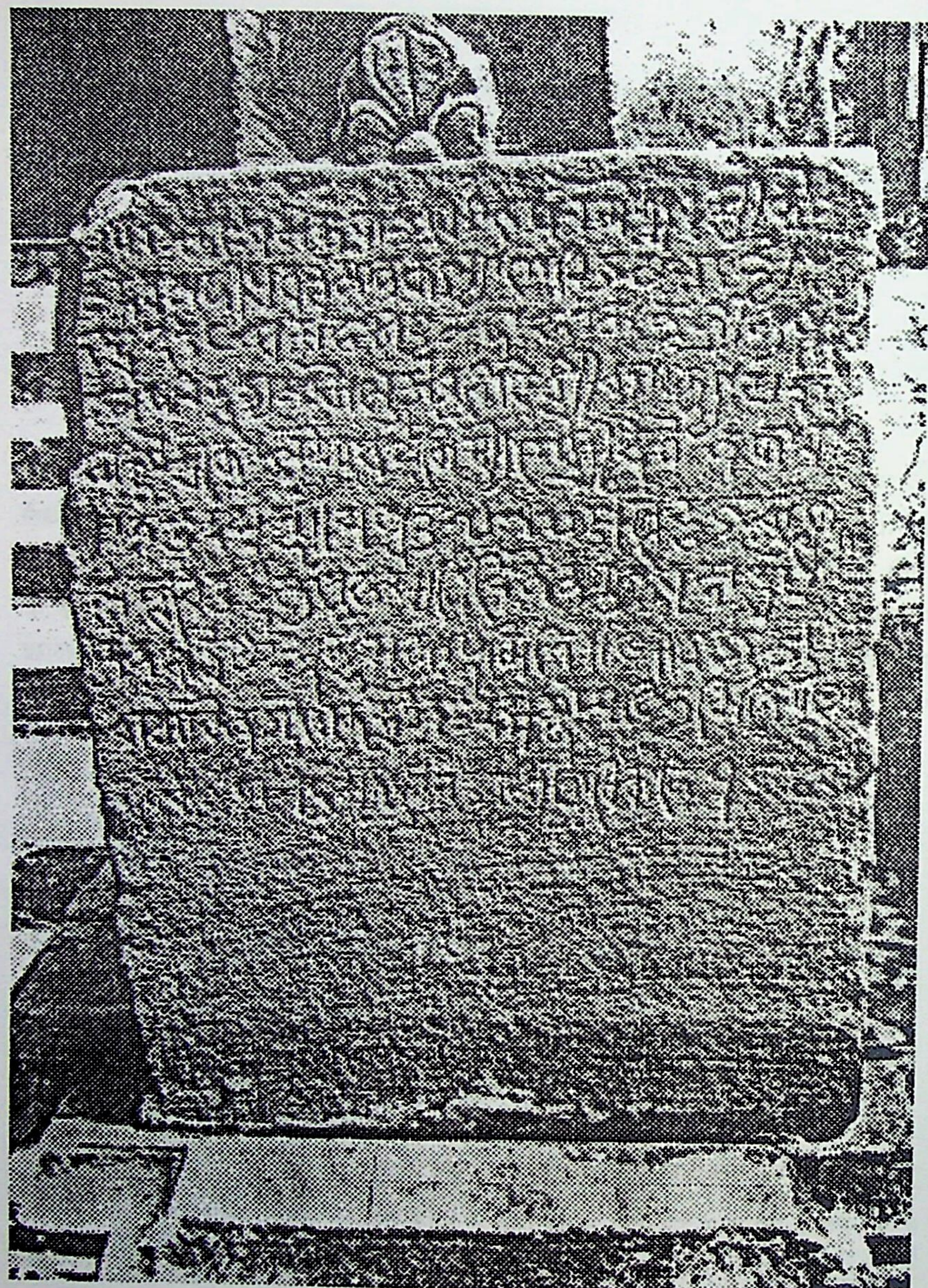
सत्य प्रकाश श्रीवास्तव, इलाहाबाद

बुन्देलखण्ड के अन्तर्गत उत्तर-प्रदेश के चित्रकूट, बाँदा, महोबा, हमीरपुर, जालौन, झाँसी, ललितपुर तथा मध्यप्रदेश के छतरपुर, टीकमगढ़, दमोह, दतिया व शिवपुरी जिले आते हैं। इस क्षेत्र में प्रतिहार-कालीन विभिन्न गतिविधियों का पता चलता है। इस सन्दर्भ में उल्लेखनीय है कि ललितपुर जिले के अन्तर्गत देवगढ़-स्थित जैन-मंदिर संख्या 12 के सामने एक स्तम्भ पर नागरी लिपि में दस पंक्तियों में उत्कीर्ण एक प्रतिहारकालीन अभिलेख पाया गया है, जो इस प्रकार है[1]–

1. ॐ परमभट्टारक महाराजधिराज परमेश्वर श्री भो
2. ज देव महीवर्द्धमान कल्याण विजय राज्ये
3. तत्प्रदत्त पंचमहाशब्द महासामंत श्री विष्णु
4. रम परिभुज्य या (के) लुअच्छगिरि श्री शान्तायत पतन
5. (स) निधि श्री कमलदेवाचार्य शिष्येण श्री देवेन कारा
6. पितं इदं स्तम्भं। संवत् 919 अस्व (श्व) युज शुक्ल
7. पक्ष चतुद्दश्यां बृहस्पतिदिनेन उत्तर भाद्रप
8. दा नक्षत्रे इदं स्तम्भं समाप्तमिति।
9. गगोकेन गोस्टीका भूतेन इदं स्तम्भम् घटितम् इति
10. शक कालाब्द सप्ततनी चतुराशित्याधिकानि 784

---

1. कनिंघम, ए० : 'ए० एस० आई० रिपोर्ट', जिल्द-10, पृष्ठ-101



प्रतिहार कालीन अभिलेख, देवगढ़

इस अभिलेख में जिस भोजदेव का उल्लेख किया गया है, वह गुर्जर-प्रतिहार सम्राट महाराजाधिराज भोज-प्रथम हैं। विक्रम संवत् 919 और शक संवत् 784 के द्वारा जिस राज्य-वर्ष, अर्थात् 862 ई० का ज्ञान होता है, वह प्रतिहार-सम्राट भोज के शासनकाल के बीच पड़ता है। अतः इस अभिलेख में वर्णित भोजदेव की पहचान, प्रतिहार-सम्राट भोज-प्रथम से करने में कोई कठिनाई नहीं है। इस सन्दर्भ में यह भी उल्लेखनीय है कि 'सीयादोनी अभिलेख[1] और पहेवा अभिलेख[2] एवं अन्य प्रतिहारकालीन अभिलेखों में भी देवगढ़ अभिलेख की भाँति, भोज-प्रथम के लिए 'परमभट्टारक महाराजाधिराज परमेश्वर' उपाधियों का प्रयोग किया गया है।

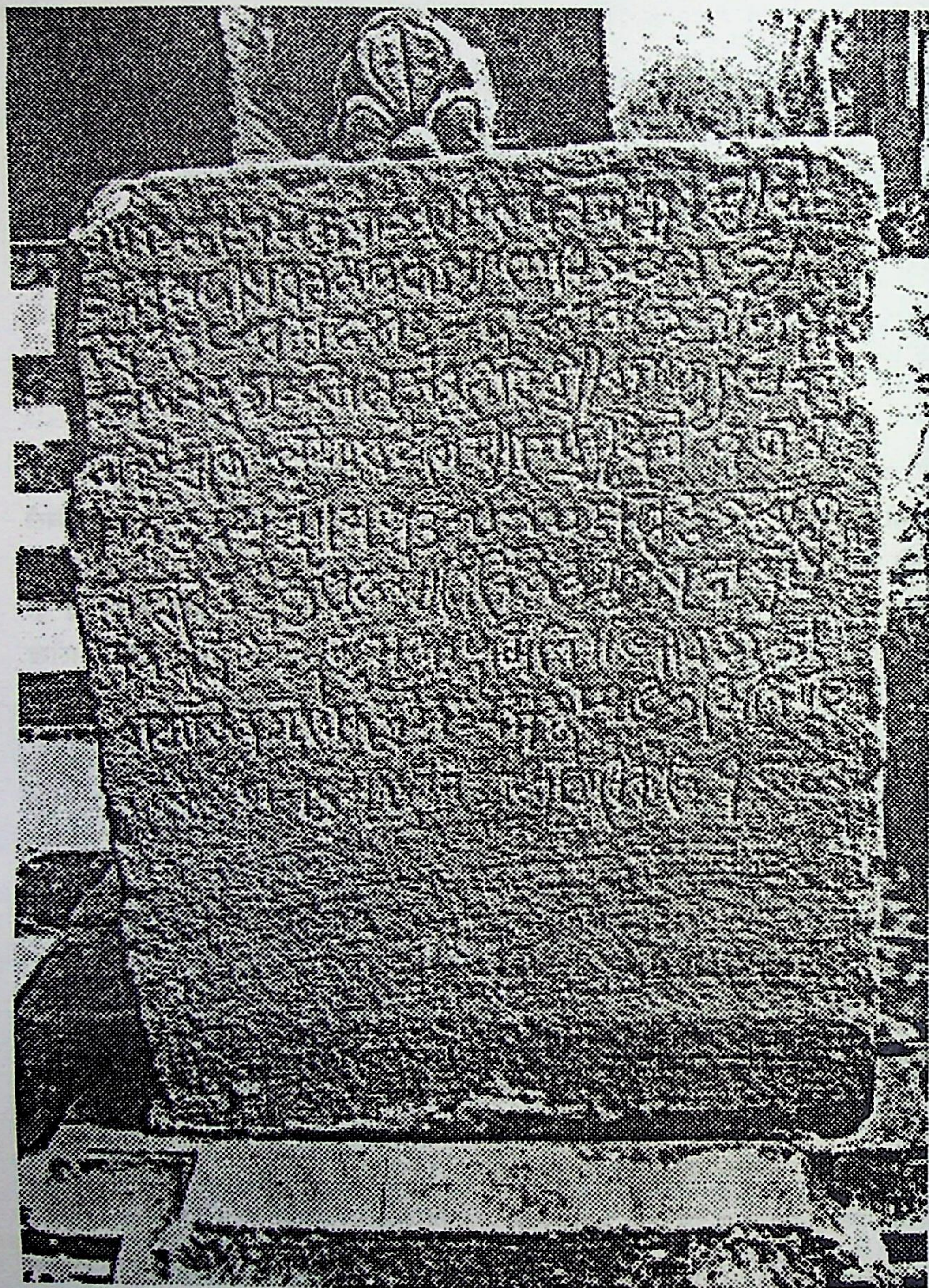
इस अभिलेख की विशेषता यह है कि इसमें तत्कालीन समाज में प्रचलित 'विक्रम' व 'शक' दोनों संवतों का प्रयोग किया गया है। विक्रम-संवत् के सन्दर्भ में जहाँ पर केवल अङ्कों का प्रयोग है, वहीं पर शक-संवत् को शब्दों व अङ्कों दोनों में उल्लिखित किया गया है। इससे प्रतिहारकालीन 'काल-गणना-पद्धति' एवं 'लेखकन-कला' पर भी प्रकाश पड़ता है।

प्रतिहारकालीन इस अभिलेख से देवगढ़ के प्राचीन नाम 'लुअच्छगिरि' का भी पता चलता है, जो अन्य स्रोतों से अज्ञात था। इस अभिलेख से प्रतिहारकालीन सामाजिक एवं धार्मिक स्थिति पर भी प्रकास पड़ता हैं, जिससे पता चलता है कि तत्कालीन समाज में जैन-धर्म में दीक्षित आचार्य कमलदेव के शिष्य श्री देव द्वारा स्तम्भ का निर्माण कराया गया था। इस सन्दर्भ में विशेष रूप से उल्लेखनीय है कि जहाँ सम्राट अभिलेखों में अपनी वंशावली का उल्लेख करते थे, वहीं पर धार्मिक मतों में दीक्षित लोगों ने अपनी गुरु-परम्परा का उल्लेख किया है।

बुन्देलखण्ड में प्रतिहारकालीन दूसरा महत्त्वपूर्ण अबिलेख 'सीयादोनी-अभिलेख' है। ललितपुर जिले में स्थित वर्तमान सीरोन-खुर्द ग्राम का नाम प्राचीन-काल में सीयादोनी था। सीयादोनी-अभिलेख इस समय शान्तिनाथ-मंदिर में सुरक्षित है, जो संस्कृत-भाषा और नागरी लिपि में 46 पंक्तियों में उत्कीर्ण है। इसकी प्रथम और अन्तिम दो पंक्तियाँ घिस गयी

---

1. कीलहार्न, एफ० : 'इपिग्राफिया इण्डिका', जिल्द-1, पृ० 162-179।
2. बूलर, जी० : वही, पृ० 184-190।



प्रतिहार कालीन अभिलेख, देवगढ़

इस अभिलेख में जिस भोजदेव का उल्लेख किया गया है, वह गुर्जर-प्रतिहार सम्राट महाराजाधिराज भोज-प्रथम हैं। विक्रम संवत् 919 और शक संवत् 784 के द्वारा जिस राज्य-वर्ष, अर्थात् 862 ई० का ज्ञान होता है, वह प्रतिहार-सम्राट भोज के शासनकाल के बीच पड़ता है। अतः इस अभिलेख में वर्णित भोजदेव की पहचान, प्रतिहार-सम्राट भोज-प्रथम से करने में कोई कठिनाई नहीं है। इस सन्दर्भ में यह भी उल्लेखनीय हैं कि 'सीयादोनी अभिलेख[1] और पहेवा अभिलेख[2] एवं अन्य प्रतिहारकालीन अभिलेखों में भी देवगढ़ अभिलेख की भाँति, भोज-प्रथम के लिए 'परमभट्टारक महाराजाधिराज परमेश्वर' उपाधियों का प्रयोग किया गया है।

इस अभिलेख की विशेषता यह है कि इसमें तत्कालीन समाज में प्रचलित 'विक्रम' व 'शक' दोनों संवतों का प्रयोग किया गया है। विक्रम-संवत् के सन्दर्भ में जहाँ पर केवल अङ्कों का प्रयोग है, वहीं पर शक-संवत् को शब्दों व अङ्कों दोनों में उल्लिखित किया गया है। इससे प्रतिहारकालीन 'काल-गणना-पद्धति' एवं 'लेखकन-कला' पर भी प्रकाश पड़ता है।

प्रतिहारकालीन इस अभिलेख से देवगढ़ के प्राचीन नाम 'लुअच्छगिरि' का भी पता चलता है, जो अन्य स्रोतों से अज्ञात था। इस अभिलेख से प्रतिहारकालीन सामाजिक एवं धार्मिक स्थिति पर भी प्रकास पड़ता है, जिससे पता चलता है कि तत्कालीन समाज में जैन-धर्म में दीक्षित आचार्य कमलदेव के शिष्य श्री देव द्वारा स्तम्भ का निर्माण कराया गया था। इस सन्दर्भ में विशेष रूप से उल्लेखनीय है कि जहाँ सम्राट अभिलेखों में अपनी वंशावली का उल्लेख करते थे, वहीं पर धार्मिक मतों में दीक्षित लोगों ने अपनी गुरु-परम्परा का उल्लेख किया है।

बुन्देलखण्ड में प्रतिहारकालीन दूसरा महत्त्वपूर्ण अबिलेख 'सीयादोनी-अभिलेख' है। ललितपुर जिले में स्थित वर्तमान सीरोन-खुर्द ग्राम का नाम प्राचीन-काल में सीयादोनी था। सीयादोनी-अभिलेख इस समय शान्तिनाथ-मंदिर में सुरक्षित है, जो संस्कृत-भाषा और नागरी लिपि में 46 पंक्तियों में उत्कीर्ण है। इसकी प्रथम और अन्तिम दो पंक्तियाँ घिस गयी

---

1. कीलहार्न, एफ० : 'इपिग्राफिया इण्डिका', जिल्द-1, पृ० 162-179।
2. बूलर, जी० : वही, पृ० 184-190।

हैं, जिससे पूरा पाठ सम्भव नहीं हो पाता। यह अभिलेख 39 पंक्तियों के मध्य भाग तक गद्य तथा उसके बाद पद्य में लिखा गया है, जो चम्पू-काव्य की श्रेणी में आता है। गद्य-भाग 'ॐ नमो भगवते वासुदेवाय' और पद्य-भाग 'ॐ नमो गणपतये' से प्रारम्भ होता है।

इस अभिलेख में विक्रम संवत् 960 से विक्रम संवत् 1025 अर्थात् 903 ई० से 968 ई० के बीच विभिन्न अवसरों पर चम्डूक, नागक, वासुदेव, सीलूक, सवर, माधव आदि व्यापारियों द्वारा विष्णु भट्टारक, नारायण भट्टारक, वामन स्वामिदेव, चक्रस्वामिदेव, त्रिभुवन स्वामिदेव, उमामहेश्वर एवं भैलस्वामिदेव अर्थात् सूर्यदेव आदि देवाताओं के लिए किये गये दानों का उल्लेख प्राप्त होता है। इससे पता चलता है कि प्रतिहार-काल में सीयादोनी अर्थात् सीरोन-खुर्द एक प्रमुख धार्मिक स्थल था, जहाँ पर विभिन्न देव-देवताओं के मंदिर थे। अभिलेख के पद्य वाले भाग में भी 'मुरारी' अर्थात् विष्णु का मंदिर बनवाये जाने का उल्लेख है।

इस अभिलेख में ताम्बूल-विक्रेताओं, तेल व्यापारियों एवं प्रस्तर-शिल्पियों आदि के उल्लेख से यह भी पता चलता है कि इस काल में अनेक प्रकार का व्यापार होता था, जिसके कारण प्रतिहार-काल वाणिज्यिक-दृष्टि से समृद्ध था। तथा व्यापारी अपने व्यवसाय के साथ-साथ धार्मिक क्रिया-कलापों में भी रुचि लेते थे।

यद्यपि इस अभिलेख में संवत् 960 से संवत् 1025 के बीच, अनेक तिथियों का उल्लेख हुआ है, किन्तु इनमें संवत् 964 और संवत् 1005 विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। संवत् 964 के प्रसङ्ग में प्रतिहार-सम्राट महेन्द्रपाल के राज्य-वर्ष का उल्लेख किया गया है। इसमें महेन्द्रपाल को भोजदेव का पुत्र बताया गया है।

[परमभट्टारक महाराधिराज परमेश्वर श्री भोजदेव पादानुध्यात् परमभट्टारक महाराजाधिराज परमेश्वर श्री महेन्द्रपाल देव पादानां महीप्रवर्द्धमान कल्याण विजय राज्ये संवत्सर सतेषु नवसष्ट्याधिकेषु चतुरन्वितेषु मार्ग्गसिरमास बहुलपक्ष तृतीयायां संवत् 964]।

संवत् 1005 में प्रतिहार सम्राट देवपाल के राज्यवर्ष का उल्लेख करते हुए उसे क्षितिपालदेव का पुत्र बताया गया है [परम भट्टारक महाराजाधिराज परमेश्वर श्री क्षितिपाल देव पादानुध्यात् परमभट्टरक महाराजाधिराज परमेश्वर श्री देवपालपादानां महीप्रवर्द्धमान कल्याण विजय राज्ये संवत्सराणां सहस्रैकं पञ्चोत्तरं माघमासशुक्लपक्ष पञ्चम्यां संवत् 1005]।

इस प्रकार, इन अभिलेखों से बुन्देलखण्ड में प्रतिहार-शासकों के अधिकार की पुष्टि होती है और साथ ही, तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक एवं धार्मिक प्रवृत्तियों का भी पता चलता है।

बुन्देलखण्ड में जहाँ तक प्रतिहारकालीन मंदिरों एवं मूर्तियों का प्रश्न है, देवगढ़ में महाराज भोजदेव का उल्लेख करने वाला अभिलेख जिस मंदिर-संख्या 12 के सामने लगा है, वह जैन तीर्थंकर शान्तिनाथ का मन्दिर है। देवगढ़ के जैन-मन्दिरों में यह सबसे महत्त्वपूर्ण मन्दिर है। कला की दृष्टि से यह प्रतिहारकालीन मंदिर है, जिसमें बाद में अनेक परिवर्तन किये गये हैं। यह मन्दिर नागर-शैली में निर्मित है। मन्दिर के अन्दर शान्तिनाथ की खड्गासन-मुद्रा में विशाल प्रतिमा स्थापित है। गर्भगृह के द्वार-स्तम्भों पर अनेक देवी-देवताओं का अङ्कन है, जो प्रतिहार-कालीन कला को प्रदर्शित करते हैं। शान्तिनाथ मंदिर के अतिरिक्त मंदिर-संख्या-15 भी प्रतिहार-कालीन मंदिर है, किन्तु आकार में यह शान्तिनाथ मंदिर से छोटा है। इस प्रकार, देवगढ़ प्रतिहार-काल में जान-धर्म एवं कला का केन्द्र बन चुका था।

ललितपुर-देवगढ़ मार्ग पर कुचदों में स्थित 'कुरैयावीर-मन्दिर'[1] भी प्रतिहार-कालीन है। यह मन्दिर पूर्वाभिमुखी है; जिसकी बाहरी दीवारों पर केवल पीछे की ओर मयूरारूढ़ कार्तिकेय की प्रतिमा है। वर्तमान में इस मन्दिर के गर्भगृह में कोई मूर्ति नहीं है।

उल्लेखनीय है कि सीयादोनी अभिलेख में जिन देवताओं के लिए दानादि कार्य किये जाने का उल्लेख है, उनका वहाँ पर मन्दिर भी अवश्य रहा होगा। इस अभिलेख की बयालिसवीं-पंक्ति में स्पष्ट रूप से मुरारी अर्थात् विष्णु-मन्दिर के निर्माण का उल्लेख है। यद्यपि अब ये मन्दिर वहाँ पर नहीं हैं, परन्तु उन मन्दिरों के स्तम्भ, रथिका-बिम्ब, द्वार-शाखायें तथा प्रवेश-द्वार आदि के खण्डित अवशेष तथा मूर्तियाँ विद्यमान हैं, जिनसे तत्कालीन मन्दिर एवं मूर्ति-शिल्प तथा उनकी भव्यता का ज्ञान होता है।

झाँसी जिले के अन्तर्गत 'बरुआसागर' में प्रतिहारकालीन एक भव्य मन्दिर है, जिसे 'जराय का मठ' कहा जाता है। यह देवी मन्दिर पंचायतन-शैली में निर्मित है और पर्याप्त सुरक्षित अवस्था में है। इस मंदिर के प्रवेश-द्वार, सिरदल तथा बाहरी दीवारों पर भी मूर्तियाँ लगी हुयी हैं, जिनसे तत्कालीन कला पर प्रकाश पड़ता है।

---

1. त्रिवेदी, एस० डी० : 'बुन्देलखण्ड का पुरातत्त्व, झाँसी, 1984, पृ० 33।

मध्य प्रदेशः में टीकमगढ़ जिले के 'मड़खेड़ा-ग्राम' में एक प्रतिहार-कालीन सूर्यमन्दिर[1] स्थित है, जिसमें गर्भगृह, अन्तराल व मण्डप की योजना है। यह मन्दिर ऊँची जगती पर पूर्वाभिमुख-निर्मित है। गर्भगृह में सूर्य की प्रतिमा स्थापित है। इसमें सूर्य के साथ उषा, प्रत्यूषा, सारथी, अरुण, दण्ड तथा पिंगल का भी अङ्कन है। मन्दिर के सिरदल पर पूर्य, विद्याधर, गणेश, सप्तमातृकायें एवं नवग्रह तथा द्वार में लता-पत्र युक्त शाखायें उत्कीर्ण हैं। इस प्रकार, मन्दिर-वास्तु तथा मूर्ति-शिल्प की दृष्टि से मड़खेड़ा का यह प्रतिहार-कालीन सूर्य-मन्दिर अति महत्त्वपूर्ण है।

टीकमगढ़ जिले में ही स्थित 'ऊमरी गाँव' में भी एक सूर्य-मन्दिर[2] है। यद्यपि वास्तु-शिल्प की दृष्टि से यह मड़खेड़ा-मंदिर की भाँति ही गर्भगृह, अन्तराल एवं मण्डप की योजना से युक्त है, किन्तु आकार की दृष्टि से उससे छोटा है। मन्दिर का गर्भगृह वर्गाकार है, जिसमें 'स्थानक-सूर्य' की प्रतिमा प्रतिष्ठित है। इस मन्दिर के ललाट-बिम्ब में 'उत्कटासन मुद्रा' में सूर्य, सप्ताश्व-रथ पर आरूढ़ हैं। वह मुकुट, कुण्डल तथा उपानह आदि धारण किये हुए हैं। सूर्य के साथ नवग्रह और सप्तमातृकाओं का भी अङ्कन हैं। मंदिर की बाहंरी दीवारों पर तीन सूर्य-प्रतिमायें अपने प्रतीकात्मक शिल्प के लिए उल्लेखनीय है। परिक्रमा-पथ में पहली सूर्य-प्रतिमा 'बालरवि' की है, जो उषा-काल की प्रतीक है। दूसरी प्रतिमा पृष्ठ-भाग में 'युवा-सूर्य' की है, जो मध्याह्न की प्रखरता की द्योतक है और परिक्रमा-पथ के अन्त में तीसरी प्रतिमा 'वृद्ध-सूर्य' की थी, जो सन्ध्या-काल की प्रतीक है। किन्तु, वर्तमान में यह प्रतिमा अपने स्थान पर नहीं है, जो सम्भवतः चोरी हो गयी है। ऊपरी का यह सूर्य-मंदिर भी अपने मंदिर एवं मूर्ति-शिल्प की दृष्टि से प्रीतहारकालीन कला का उत्तम उदाहरण है।

इस प्रकार, बुन्देलखण्ड में प्राप्त प्रतिहारकालीन अभिलेख, मन्दिर एवं मूर्ति-शिल्प, इस क्षेत्र की सांस्कृतिक समृद्धि को सूचित करते हैं, जिससे तत्कालीन लोगों की आर्थिक-समृद्धि, धार्मिक-भावनाओं, कला-प्रियता, वाणिज्यिक-स्थिति एवं लेखन-कला आदि पर भी प्रकाश पड़ता है। ❑

---

1. तिवारी, सुरेश : बुन्देलखण्ड : प्रकृति और पुरुष, टीकमगढ़, 202, पृ० 276।
2. वह, पृ० 275।

वाल्मीकीय रामायण में वर्णित विष एवं विष वैद्य

श्री ज्ञान चन्द्र राय, जौनपुर

चरक ने अमृत प्राप्त करने के लिए किये गये समुद्र मंथन में फल प्राप्ति के पूर्व जिस प्रकार 'विष' का प्रादुर्भाव स्वीकार किया है उसी प्रकार आदि कवि वाल्मीकि ने भी विवेचित किया है। प्रसंगानुसार समुद्र मंथन के एक हजार वर्ष बीतने पर रस्सी बने हुए सर्प के बहुसंख्यक मुख अत्यन्त विष उगलते हुए वहाँ मन्दराचल की शिलाओं को अपने दाँतों से डँसने लगे। अतः उस समय वहाँ अग्नि के समान दाहक हालाहल नामक महाभयंकर विष ऊपर की ओर उठा। उसने देवताओं, असुरों एवं मनुष्यों सहित सम्पूर्ण जगत् को दग्ध करना आरम्भ किया।[1] देवताओं के भय एवं भगवान् विष्णु की प्रार्थना स्वीकार कर देवेश्वर रुद्र ने उस घोर हालाहल विषय को अमृत के समान मानकर अपने कण्ठ में धारण कर लिया तथा देवताओं को विदा करके अपने स्थान को चले गये।[2] इस प्रकार भगवान् शंकर सर्वप्रथम विष चिकित्सक कहलाये।

स्थावर एवं जमग दोनों प्रकार के विषों का उल्लेख रामायण में हुआ है। कोप-भवन

---

1. अथ वर्ष सहस्रेण योक्त्र सर्प सिरांसि च्। वमन्तोऽति विषं तत्र ददंशुर्दशनैः शिलाः॥
   उत्पपाताग्नि संकाशं हलाहल महाविषम्। तेन दग्धं जगत् सर्वं सदेवासुरमानुषम्॥
   बालकाण्ड 45/19-20
2. देवतानां भयं दृष्ट्वा श्रुत्वा वाक्यं तु शार्ङ्गिणः। हलाहलं विषं घोरं संजग्राहामृतोपमम्। देवान् विसृज्य देवेशो जगाम भगवान् हरः॥ बालकाण्ड 45/25-26

में पड़ी कैकेई महाराज दशरथ को यह कहकर भयभीत करना चाहती है कि यदि राम का राज्याभिषेक होगा तो मैं आपके सामने आपके देखते-देखते बहुत सा विष पीकर मर जाऊँगी।[1] विषों की सान्द्रता के अनुसार वर्गीकरण भी यहाँ किया गया है। यथा—साधारण विष, तीक्ष्ण विष, उच्च कोटि का विष, मारक विष आदि।

विषों के मारक प्रभावों का उल्लेख यहाँ अनेकशः किया गया है। जाने-अनजाने में विष-मिश्रित-भोजन करने से वह उसे मार डालता हैं विष के उग्र प्रभाव का परिचय देते हुए महर्षि ने कहा है—विष मिश्रित अन्न खाकर कोई उसे नहीं पचा सकता।[2] विष-भक्षण के विविध प्रकारों का भी उल्लेख महर्षि ने किया है—विष खाना, खाद्य में विष मिलाकर खाना, पेय में विष मिलाकर पीना, विष दूषित फ़लादि खाना आदि। शत्रु मार्ग के खाद्यों, फल, पेय, जलाशयों को विष से दूषित करते थे। महर्षि ने कहा है—सम्भव हैं दुरात्मा राक्षस रास्ते में फल, मूल और जल को विष आदि द्वारा दूषित करें।[3]

उपर्युक्त जंगम विषों का प्रयोग जहाँ एक ओर खाद्य दूपिकरण में आता था वहाँ दूसरी ओर इनको द्रवों द्वारा शस्त्रों को दूषित करने के लिए भी होता था। बाणों को विषों से बुझाकर प्रयोग में लिया जाता था। अस्त्रों को विषैला बनाने के लिए केवल स्थावर विषों का ही प्रयोग नहीं होता था वरन् जंगम-विषों का भी उल्लेख हैं यथा—सर्पविषों में बाणों को बुझाना, नाग-पाश या नाग सिद्धि करना आदि। रामायण में सर्पों का विशद् विवेचन है। सर्पों की दो जातियों—सविष सर्प एवं निर्विष सर्प। इनके स्वभाव, विभिन्न

---

1. अहं हि विषमद्यैव पीत्वा बहु तवाग्रतः। पश्यतस्ते मरिष्यामि रामो यद्यभिषिच्यते॥
   अयोध्याकाण्ड 12/47
2. विष संस्पृष्टमत्यर्थं भुक्तमन्नमिवौजसा॥ सुन्दरकाण्ड 51/24
3. दूषयेयर्दुरात्मानः पविथि मूलफलोदकम्॥ युद्धकाण्ड 4/11

अवस्थाओं का उल्लेख हुआ है। अत्यन्त विषैले सर्पों को 'नागराज' कहा है। महाविषैली सपिर्णी को—तीखे दाँत तथा महान् विष वाली सर्पिणी कहा है।[1] क्रोध से भरे विषैले सर्पों के काटने पर बड़ी-बड़ी शिलायें टूट जाती थी और उनमें आग लग जाती थी। इस प्रकार का उल्लेख करते हुए आदि कवि ने कहा है—हनुमान द्वारा समुद्र लंघन हेतु महेन्द्र पर्वत जब दबा तो जिसमें स्वास्तिक चिह्न स्पष्ट दिखाई दे रहे थे, उन स्थूल फणओं से विष की भयानक आग उगलते हुए बड़े-बड़े सर्प उस पर्वत की शिलाओं को अपने दाँतों से डसने लगे। क्रोध से भरे उन विषैले साँपों के काटने पर बड़ी-बड़ी शिलायें इस प्रकार जल उठी, मानों उनमें आग लग गयी हो। उस समय उन सब शिलाओं के सहस्त्रों टुकड़े हो गये। उस पर्वत पर जो बहुत सी औषधियाँ उगी हुईं थी, वे विषय को नष्ट करने वाली होने पर भी उन नागों के विषयों को शान्त न कर सकी।[2] उक्त वर्णन से स्पष्ट है कि—'विषस्य विषमौषधम्' तथापि बलवान विष शामक औषधि विष चिकित्सा में प्रयुक्त होना चाहिए। इसके अतिरिक्त स्वास्तिक चिह्न वाले सर्प अधिक विषैले होते हैं।

गरुड

वाल्मीकीय रामायण में विष चिकित्सक 'गरुड' का उल्लेख किया गया है। विशेषतः सर्प-विष की चिकित्सा में वे अद्वितीय थे। चिकित्सक को रोगी के पास उपचारार्थ शीघ्र पहुँचना उपयोगी तो है ही किन्तु विष चिकित्सक के लिए अति अनिवार्य एवं नैतिक है

---

1. भुजङ्गी तीक्ष्ण दंष्ट्रां महाविषान् अरण्य काण्ड 34/26
2. ततो मुहूर्तात् गरुडं वैनतेयं महाबलम्। वानराः ददृशुः ज्वलन्तमिव पावकम्॥
   तमामगतममिप्रेक्ष्य नागास्ते विप्रदुद्रुवुः। यैस्तु तौ पुरुषौ बद्धौ शरभूतैःमहाबलैः॥
   वैनतेयेन संस्पृष्टास्तयोः संरुरुहर्व्रणाः। सुवर्णे च तनूस्निग्धे तयोराशु बभूवतुः॥
   युद्धकाण्ड 50/36-37, 39

क्योंकि विष के तुरन्त प्रभाव से जीवन-शक्ति विलुप्त हो सकती है। 'सर्प-विष' पर नियंत्रण दो प्रकार से करने का उल्लेख है—मंत्रों द्वारा तथा औषधियों द्वारा। रामायण में कुछ ऐसे प्रसंग आये हैं जिनमें गरुड की विष-नाशक चिकित्सा का चमत्कार दिखाया गया है। यथा—मेघनाद ने माया के बल से 'नागपाश' द्वारा मूर्छित दशरथ कुमार राम-लक्ष्मण को समरांगण में मृत समझ कर लंका की ओर अति प्रसन्न हो प्रस्थान किया जिससे शत्रु सेना में हर्षनाद होने लगा। तदनन्तर कुछ ही घड़ी में विष-चिकित्सक द्रुतगामी महाबली गरुड वहाँ उपस्थित हो गये। वैनतेय गरुड को आया देख जिन महाबली नागों ने बाँ के रूप में उन दोनों हापुरुषों को बाँध रक्खा था, वे सब के सब भाग खड़े हुए। गरुड का स्पर्श प्राप्त होते ही राजकुमार राम-लक्ष्मण के सारे घाव भर गये और उनके शरीर तत्काल ही सुन्दर कान्ति से युक्त एवं स्निग्ध हो गये।[1]

अतः गरुड विषनाशक चिकित्सा के चमत्कारी विश्रुत चिकित्सक थे। अपने कर्त्तव्य के प्रति अति जागरुक होने के कारण नागपाश से राम लक्ष्मण के आबद्ध होने की सूचना पाते ही द्रुत गति से दूरस्थ होते हुए भी अल्पावधि में पहुँच गये। विष चिकित्सा में 'समय' अति महत्वपूर्ण होता है क्योंकि विष शीघ्र ही प्राणी के सम्पूर्ण शरीर को आक्रान्त कर निष्प्राण कर देता है। बन्धन मुक्त राम के हर्षातिरेक से प्रसन्न होकर विष चिकित्सक गरुड ने कहा—आपके इस प्रकार नागपाश द्वारा मूर्छित होने का समाचार देवताअओं से सुनकर बड़ी तेजी से मैं यहाँ आया। महापराक्रमी असुर, महाबली दानव-देवता तथा गन्धर्व भी यदि इन्द्र को आगे करके यहाँ आते तो इस भयंकर सर्पाकार बाण के नन्धन से आपको छुड़ाने में समर्थ नहीं हो सकते थे। क्रूरकर्मा इन्द्रजीत ने माया के बल से जिस नागरूपी बाणों का बन्धन तैयार किया था, वे नाग ये कद्रू के पुत्र ही थे। इनके दाँत बड़े ही तीखे

---

1. इमं श्रुत्वा तु वृत्तान्तं त्वरमाणोऽहमागतः। युद्धकाण्ड 50/51

होते हैं। इन नागों का विष बड़ा भयंकर होता है। ये राक्षस ही माया के प्रभाव से आपके शरीर में लिपट गये थे।[1]

वृहस्पति

इन्द्रजीत मेघनाद द्वारा मूर्छित राम-लक्ष्मण को देख महाबली सुग्रीव ने अपने बगल में खड़े श्वसुर वैद्य सुषेण से कहा आप होश आने पर इन दोनों शत्रुदमन वीरों (राम-लक्ष्मण) को शूरवीर वानरों के साथ किष्किन्धा चले जाइयेगा और मैं बन्धु-बान्धवों सहित रावण को मारकर सीता को छीन लाऊँगा। वानरराज सुग्रीव की यह बात सुनकर सुषेण ने कहा—पूर्वकाल में जो देवासुर महायुद्ध हुआ था, उसे मैंने देखा था। उस समय अस्त्र-शस्त्र ज्ञाता, लक्ष्यभेद में कुशल देवताओं को बार-बार बाणों से आच्छादित करते हुए दानवों ने बहुत घायल किया था। उस युद्ध में जो देवता अस्त्र-शस्त्रों से पीड़त, अचेत एवं प्राणशून्य हो जाते थे उन सबकी रक्षा के लिए वृहस्पति जी मंत्र युक्त विद्याओं एवं दिव्य औषधियों द्वारा उनकी चिकित्सा करते थे।[2] देवताओं के सम्मुख हतवीर्य होने पर दानव प्रायः स्थावर जंगम संपृक्त विषों का प्रयोग कर युद्धभूमि में अपनी वरेण्यता प्रतिस्थापित करने में अति

---

1. असुरा वा महावीर्या दानवा वा महाबलाः। सुराश्चापि सगन्धर्वा पुरस्कृत्य शतक्रतुम्॥
नेमं मोक्षयितुं शक्ताः शरबन्धं सुदारुणम्। मायाबलादिन्द्रजिता निर्मितं क्रूरकर्मणा॥
एते नागाः काद्रवेयास्तीक्ष्णद्रंष्टा विषोल्बणाः। रक्षोमायाप्रभावेण शरभूतास्तदाश्रयाः॥
युद्धकाण्ड 50/47-49

2. देवासुरं महायुद्धमनुभूतं पुरातनम्॥
तदा स्म दानवा देवाँशरसंस्पर्शकोविदान्। निजघ्नुः शस्त्रविदुषश्छादयन्तो मुहुर्मुहुः॥
तानार्तान् नष्टसंज्ञाँश्च गदासूंश्च वृहस्पतिः विद्याभिर्मन्त्रयुक्ताभिरोषधी भिश्चित्यिति॥
युद्धकाण्ड 50/26-28

निष्णात थे। संजीवकरणी एवं विशल्यकरणी दिव्य महौषधियों की प्रयोग विधि एवं विषनाशक मंत्रों का पर्याप्त ज्ञान देवगुरु वृहस्पति को था जिसके प्रभाव का आवश्यकतानुसार प्रयोग कर देवसेना को विषयों से प्रभावित होने, मूर्च्छित होने तथा संज्ञा शून्य होने पर पुनः स्वस्थ एवं तेजपुंज युक्त कर देते थे।

यद्यपि वृहस्पति के विष वैद्य होने का प्रत्यक्ष साक्ष्य वर्णित नहीं है किन्तु उपलब्ध उपाख्यान के आधार पर हम यह निष्कर्ष निःसृत कर सकते हैं कि देवगुरु वृहस्पति को विष औषधियों का पर्याप्त ज्ञान था और आवश्यकता पड़ने पर मंत्रों एवं औषधियों के बल पर उन्हें निष्प्रभावी कर देते थे।



अश्रुवीणा में रसालंकार-योजना

राजेश कुमारी मिश्रा, शिमला

''अश्रुवीणा'' संस्कृत की दूतकाव्य-परम्परा में लिखा गया 101 मन्दाक्रान्ता छन्दों का एक ललित खण्डकाव्य है जिसकी रचना और प्रकाशन 1959 ई० में आचार्य महाप्रज्ञ द्वारा किया गया। इसका द्वितीय परिवर्धित संस्करण देवसुन्दरी हिन्दी व्याख्या के साथ जैन विश्वभारती लाडनूँ द्वारा गत वर्ष 1999 ई० में प्रकाशित किया गया है। ग्रन्थ के सम्पादक एवं टीकाकार डॉ० हरिशंकर पाण्डेय जैन विश्वभारती संस्थान के ही प्राकृत एवं जैनागम-विभाग में प्राध्यापक हैं तथा महाकवि आचार्य महाप्रज्ञ के वात्सल्य-पात्र भी हैं। इस खण्डकाव्य के रचनाकार श्री मुनिनथमल (सम्प्रति, आचार्य महाप्रज्ञ) का जन्म 1920 ई० में राजस्थान के टमकौर नामक ग्राम में हुआ। उनकी दीक्षा 1930 ई० में सरदार शहर में हुई। 1966 ई० में सरदार शहर में ही वह निकाय-प्रमुख नियुक्त हुए तथा 1978 ई० में माघ शुक्ल सप्तमी के दिन उन्हें युवाचार्य का पद प्राप्त हुआ और अन्ततः माघ शुक्ल सप्तमी 1993 ई० में सुजानगढ़ में उन्हें आचार्य-पद पर नियुक्त किया गया। इस प्रकार अश्रुवीणा के रचनाकार आचार्य महाप्रज्ञ जी जैन श्वेताम्बर सम्प्रदाय के तेरापंथ नामक धर्म-संघ के वर्तमान दशम आचार्य तथा गणाधिपति आचार्य तुलसी के प्रिय शिष्य हैं।

स्वातंत्र्योत्तर संस्कृत कविता को आचार्य महाप्रज्ञ का अविस्मरणीय योगदान है। उन्होंने संस्कृत, प्राकृत, हिन्दी और राजस्थानी भाषाओं में लोकविश्रुत रचनायें की हैं। उनका ऋषभायण नामक हिन्दी महाकाव्य कामायनी और साकेत के समकक्ष माना जाता है। संस्कृत में उन्होंने श्रेणिक-पुत्र मेघकुमार के जीवन पर आश्रित 16 सर्गों का महाकाव्य सम्बोधि लिखा तो दूसरी ओर संस्कृत में ही रत्नपालचरित, अतुलातुला, मुकुल और तुलसीमञ्जरी जैसी लोकप्रिय रचनायें दी हैं। इस प्रकार स्वातन्त्र्योत्तर संस्कृत कविता को समृद्ध करने में आचार्य महाप्रज्ञ के योगदान को भुलाया नहीं जा सकता। महाप्रज्ञ-प्रणीत संस्कृत-वाङ्मय के मूल्याङ्कन की अभी भी विद्वज्जगत् से अपेक्षा है।

अश्रुवीणा महाकवि महाप्रज्ञ का एक लघु प्रबन्धात्मक खण्डकाव्य है जो संस्कृत की दूतकाव्य-शैली में लिखा गया है। महाकवि कालिदास-प्रणीत मेघदूत से प्रवर्तित दूतकाव्यों की यह शैली जैनकाव्य-परम्परा में भी अत्यन्त लोकप्रिय हुई। जैन कवि श्री विक्रम ने मेघदूत के ही एक-एक पद को लेकर नेमिदूत नामक खण्डकाव्य लिखा था। उसी परम्परा में अवान्तर काल में भी अन्य अनेक जैन दूतकाव्य लिखे गए। प्रस्तुत खण्डकाव्य में चम्पानरेश दधिवाहन की पुत्री वसुमती, जिसका दूसरा नाम चन्दनबाला भी है, अश्रु को दूत बनाकर अपनी व्यथा की कहानी 24वें तीर्थंकर भगवान् महाबीर के पास प्रेपित करती है। उनका यह उपक्रम सार्थक सिद्ध होता है और भगवान् महाबीर उसके द्वार आकर न केवल उसकी भिक्षा स्वीकार करते हैं बल्कि 36 हजार साध्वियों के संघ की उसे अधिनेत्री भी बनाते हैं।

जहाँ तक इस काव्य की रसालंकार-योजना का प्रश्न है इसका अंगी अथवा प्रधान रस निश्चित रूप से शान्त हैं। शान्तरस का स्थायी भाव निर्वेद अथवा शम माना गया है। शम का अर्थ है—वैराग्य की दशा में आत्मरति से उत्पन्न होने वाला आनन्द। साहित्यदर्पणकार आचार्य विश्वनाथ लिखते हैं—"शमो निरीहावस्थायां आत्मविश्रामजं सुखम्।

इसी शम को निर्वेद भी कहा गया है। यद्यपि दशरूपककार धनञ्जय ने शांतरस को मान्यता नहीं प्रदान की है क्योंकि वह निर्वेद नाम स्थायीभाव को व्यावहारिक जगत् में सम्भव ही नहीं मानते। परन्तु काव्यप्रकाशकार आचार्य मम्मट अपने पूर्ववर्ती आचार्य अभिनवगुप्त आदि के दृष्टिकोण का समर्थन करते हुए निर्वेद अथवा शम को भी स्थायीभाव के रूप में मान्यता प्रदान करते हैं और काव्यप्रकाश के चौथे उल्लास में स्पष्टतः लिखते हैं कि—निर्वेदस्थायिभावोऽस्ति शान्तोऽपि नवमो रसः। अर्थात् निर्वेद नामक स्थायी भाव वाला नवाँ रस शान्त भी मान्य है।

निर्वेद को मानने में जो वैमत्य है उसका भी एक उचित कारण है। वस्तुतः साहित्यशास्त्र में जिन स्थायीभावों को मान्यता दी गई है वे स्थैर्यशील चित्तवृत्तियाँ हैं। उनका निरूपण मनोवैज्ञानिक आधार पर किया गया है। सभी प्राणी रति आदि चित्तवृत्तियों से युक्त होते हैं क्योंकि ये वृत्तियाँ जन्मजात होती हैं। यह बात और है कि किसी व्यक्ति में कोई वृत्ति उत्कट या प्रधान होती है और अन्य वृत्तियाँ न्यून होती हैं। उस दृष्टि से यह प्रश्न विचारणीय है कि निर्वेद अथवा शम की वृत्ति भी प्राणी में जन्मजात होती है या नहीं? कभी नहीं। देवता भी इस स्थिति में नहीं रह पाते हैं तो मनुष्य की क्या सामर्थ्य?

संस्कृत के प्रथम आचार्य नाट्यकार भरत तो निर्वेद की गणना 33 व्यभिचारी भावों में करते हैं। परन्तु यह तथ्य बड़े महत्त्व का है कि व्यभिचारी भावों की परिगणना में उन्होंने निर्वेद को प्रथम स्थान पर रखा है। आचार्य मम्मट भरत की इसी स्थापना को शान्त रस की मान्यता के लिए हेतु रूप में प्रस्तुत करते हैं। मम्मट का कहना है कि क्योंकि निर्वेद अमंगल-प्राय होने के कारण आपाततः अनुपादेय प्रतीत होता है। सम्भवतः इसीलिए उसे कोई अभिमत या प्रशस्त स्वीकार नहीं करता। परन्तु व्यभिचारी भाव होते हुए भी आचार्य भरत द्वारा निर्वेद को प्रथम स्थान पर रखा जाना यह सिद्ध करता है कि निर्वेद भी मूलतः स्थायीभाव ही है–नर्वेदस्य अमंगलप्रायस्य प्रथमं अनुपादेयत्वेऽपि उपादानम् व्यभिचारित्वेऽपि स्थायिताऽभिधानार्थस्य।

परन्तु आचार्य अभिनवगुप्त तो बिना किसी शंका-सन्देह के निर्वेद को स्थायिभाव मानते हैं। क्योंकि वह मोक्ष नामक पुरुषार्थ का उपायभूत है। अभिनवगुप्त रति आदि को पुरुषार्थचतुष्टय से सम्बद्ध होने के कारण ही उन्हें स्थायी भाव मानते हैं–तत्र पुरुषार्थनिष्ठाः काश्चित् संविद इति प्रधानम्। समस्तधर्मादि-पर्यवसित-तत्त्वज्ञानजनित-निर्वेद-प्रायोऽपि भावो मोक्षोपाय इति तावदेतेषाम् प्राधान्यम्।

उपर्युक्त उद्धरणों में आचार्य भरत, धनञ्जय, अभिनवगुप्त एवं मम्मट की निर्वेद-विषयक दृष्टि का क्रमिक विवेचन किया गया है जिससे यह स्पष्ट हो जाता है कि स्थायीभाव के रूप में निश्चय ही निर्वेद भी मान्य है और जब निर्वेद की स्थायीभावता सिद्ध है तब शान्तरस की स्थापना में भी कोई शंका नहीं की जा सकती।

अश्रुवीणा काव्य की नायिका चन्द्रबाला उसी निर्वेद भाव से ओतप्रोत है। उसे अनित्य संसार का परिज्ञान हो चुका है। वह निर्वाणसुख अथवा मोक्षानन्द के लिए कातर है। दुष्ट रथिक द्वारा अपनी जन्मदात्री के प्रति किये गये अनाचार से भी उसका मन निर्वेद से ओतप्रोत है। फलतः चन्दनबाला का हृदय नैराश्य और वैराग्य से ओतप्रोत हैं। अश्रुवीणा के 56,57,58 तथा 59 संख्यक पद्यों में[1] कवि ने उन करुण घटनाओं का मार्मिक वर्णन किया है जो चन्दनबाला के मन में निर्वेद का भाव भरती हैं। इन करुण घटनाओं के कारण ही उसकी सांसारिक तृष्णाओं का क्षय हो जाता है और वह अखण्ड शक्ति एवं निर्वाण के आनन्द में डूब जाती है। उस आनन्द की अभिव्यक्ति महाकवि महाप्रज्ञ इस

1. द्रष्टव्यः अश्रुवीणा।

प्रकार प्रस्तुत करते हैं–

सद्योजातं स्थपुटमखिलं प्रांगलं रत्नवृष्टया,
त्रुट्यद्बन्धं गगनपटलं जातमेतत् प्रतीतम्।
तर्कक्षेत्रं भवतु सुतरामेष योगानुभाव-
स्तद्भाग्याभ्रे रविरुदगमत् स्पष्टमद्याऽपि तन्त्रु। (अश्रुवीणा 13)

इस प्रकार अश्रुवीणा में शान्त प्रधान रस है। परन्तु शान्त के साथ ही साथ इस काव्य में करुण, भयानक तथा अद्भुतरस भी यथावसर अंग रस के रूप में प्रयुक्त हुए हैं। यद्यपि इन रसों का भी प्रत्यक्ष वर्णन काव्य में उपलब्ध नहीं है तथापि स्मृति के माध्यम से उनका परोक्ष वर्णन प्रस्तुत किया गया है।

जहाँ तक अलंकार योजना का प्रश्न है, अश्रुवीणा में कवि का सर्वाधिक प्रिय अलंकार अर्थान्तरन्यास प्रतीत होता है। यह अलंकार अश्रुवीणा के द्वितीय, चतुर्थ, पंचम, पंद्रह, उन्नीस, तेईस सत्ताईस, इक्तीस, चौंतीस, पैंतीस, उनतालीस, चालीस, इक्तालीस आदि अनेक पद्यों में अद्भुत सौन्दर्य के साथ प्रयुक्त हुआ है। इसी प्रकार प्रथम श्लोक में परिकर, और काव्यलिंग, द्वितीय श्लोक में काव्यलिङ्ग और अर्थान्तरन्यास, तृतीय में काव्यलिङ्ग और स्वभावोक्ति, पञ्चम में विरोधाभास, विशेषोक्ति तथा विभावना, छठें पद्य में अर्थापत्ति, सातवें पद्य में परिकर, पर्याय, उपमा, अनुप्रास काव्यलिङ्ग, विरोध, विभावना, विशेषोक्ति तथा सङ्करसंसृष्टि का युगपत् प्रयोग हुआ है। वस्तुतः अश्रुवीणा का प्रत्येक पद्य किसी न किसी अलंकार से भूषित है। इन समस्त अलंकारों की विस्तृत चर्चा टीकाकार डॉ० हरिशंकर पाण्डेय जी ने विस्तार-पूर्वक की है। मैं अर्थान्तरन्यास के एक सुन्दर उदाहरण से अश्रुवीणा की अलंकार-योजना को विराम देना चाहूँगी–इस पद्य में सामान्य के द्वारा विशेष का समर्थन किया गया है–

गर्भेऽप्यर्भस्त्वमिह भगवन्! मातरञ्चानुकम्प्य,
सद्योऽरौत्सीः सहजचलनं लक्ष्म गर्भं गतानाम्।
धाराश्रूणामगमदुदयं सौधमध्ये वरिष्ठा,
को जानीयाज्जगति महतां साशयं चेष्टितानि॥

(अश्रुवीणा 5)



पं० हरिहरकृत 'प्रभावतीपरिणय' नाटक का समीक्षात्मक अध्ययन

डॉ० श्वेता प्रजापति, बड़ौदा

17वीं सदी में रचे हुए परम्परागत संस्कृत पौराणिक उत्कृष्ट नाटकों में प्रभावती परिणय का विशिष्ट स्थान है। इस नाटक की अनेक विशेषतायें हैं। असाधारण प्रतिभासम्पन्न नानाशास्त्रज्ञ कवि पं० हरिहर झा जी की अनेक साहित्य कृतियों में से 'प्रभावती परिणय' एक उत्तम सर्जन हैं। इस नाटक में हर कोई नाट्य तत्त्व-विषयवस्तुओं, चरित्र-चित्रण, संवाद इत्यादि असामान्य और लोकभोग्य हैं। इन सब गुणवत्ताओं को ध्यान में रखकर इस लेख में एक नाटक का अध्ययन प्रस्तुत किया गया है। इस लघु लेख में समस्त नाट्य तत्वों का मूल्यांकन करना संभव नहीं है, इसलिए मूलकथा में परिवर्तन, वर्णनकला, पञ्चसंधि-पंच अर्थोपक्षेपक, अन्य कृतियों से तुलना इत्यादि का ही संनिवेश किया गया।

नाट्यकार महामहोपाध्याय पं० श्री हरिहर झाः

पं० हरिहर झा जी का जन्म 17वीं सदी के प्रारंभ में मिथिला में हुआ। 'प्रभावती परिणयम्' नाटक में प्राप्त पद्यद्वय से हमें यह जानकारी मिलती है कि वह मिथिला के पंडित सदुपाध्याय राघव झा और लक्ष्मी के सुपुत्र थे-

प्रादुर्भूय पुरोगिरेरवि हृषीकेशात्कृती राधवो

यस्तिग्मद्युतिवद्दिवाकरमहावंशे दिदीपे द्विजः।

या लक्ष्मीरथ मैथिलादुद्भवद्विद्यावदानान्मन-

स्नाभ्यामुद्भवमापतुः कुशलवप्रख्यातगोत्रौ सुतौ॥ (6.6)

प्रस्तुत नाटक की रचना का प्रयोजन स्पष्ट करते हुए नाट्यकार कहते हैं कि यह नाटक उनके अनुज नीलकण्ठ के पढ़ने के लिए बनाया गया है–

एषा तयो: प्रथमजेन निजानुजात–

श्रीनीलकण्ठकविकण्ठविभूषणाय।

गोविन्दसूनुगुणगुम्फनिषक्तसूक्ति–

मुक्तावली हरिहरेण चिरेण चीर्णा॥ (6.7)

उनके पिताजी पं० राघव झा स्वयं संस्कृत के मूर्धन्य विद्वान् थे। पिताजी से चलती आ रही संस्कृतवाङ्मयकी अनवच्छिन्न धारा को उनके सुपुत्र पं० हरिहरजी ने यथावत् रखी। इसके फलस्वरूप सूक्तिमुक्तावली, प्रभावतीपरिणय, भर्तृहरिनिर्वेद इत्यादि ग्रंथ हमें प्राप्त हुए।

सात अङ्कों का 'प्रभावतीपरिणय' नामक पौराणिक कथा पर आधारित एक उच्च कोटि का संस्कृत नाटक है। इस नाटक की विभिन्न विशेषताओं को सामने लाना और सहृदयों को उसका आस्वादन कराना ही प्रस्तुत लेख का प्रमुख उद्देश्य है। इस प्रयोजन को सिद्ध करने के लिए प्रथमत: नाटक के विषयवस्तु (PLOT) को संक्षीप्त में जानना जरूरी होगा।

'प्रभावतीपरिणयम्' का विषयवस्तु

परंपरा के अनुसार नान्दी के मङ्गलाचरण से इस नाटक के प्रतम अङ्क 'केसरवीथी' का प्रारंभ होता है। सूत्रधार, नाटक और नाट्यकार का परिचय देते हैं और शरद् ऋतु में इसके मंचन का सूचन करते हैं। स्वर्ग में वास करने वाली शुचिमुखी नाम की विदूषी हंसी द्वारका नगरी में आई है। प्रभावती और प्रद्युम्न के प्रेम संबंध को स्थापित करना उसका प्रयोजन है।

असुर वज्रनाभ ने इन्द्र की अमरावती नगरी को घेर लिया है। भगवान् सूर्य उसे यक्ष की समाप्ति पर मनोरथ पूर्ण होने का आश्वासन देते हैं। इस पर विश्वास करके वज्रनाभ अपने सैन्य के साथ लौट जाता है।

दूसरी ओर हंसी शुचिमुखी वज्रपुर में प्रवेश करके वज्रनाभ की पुत्री प्रभावती से मित्रता करने में सफल हो जाती है। विदुषी शुचिमुखी अतिचतुरता से कुमार प्रद्युम्न के दैवी जन्मवृत्तान्त, वरीता और कामदेवसमान रूप का वर्णन करती है। प्रद्युम्न के प्रति जागे हुए प्रेम के बारे में शुचिमुखी जान लेती है। प्रबावती का प्रद्युम्न के हृदय में स्थान बनाने के लिए शुचिमुख प्रभावती का सुंदर चित्र बनाकर प्रद्युम्न को दिखाती है। इससे प्रद्युम्न भी प्रभावती की ओर आकृष्ट होता है। द्वितीय अङ्क का नाम है 'माधवीमण्डप'। प्रद्युम्न के रूप से आकृष्ट प्रभावती अब मिलन के लिए आतुर है। विरह में तड़पती प्रभावती की कामपीड़ा के बारे में प्रद्युम्न जान जाता है। प्रद्युम्न भी प्रभावती से मिलने के लिए आतुर है। शुचिमुख अब प्रद्युम्न को नट बनाकर नटश्रेष्ठ भद्र के साथ वज्रपुर भेजने की योजना बनाती है।

तृतीय अङ्क 'प्रद्युम्नप्रयाण' में कामाग्नि से पीड़ित प्रद्युम्न को भद्र वज्रपुर में प्रवेश की योजना बनाकर प्रभावती से मिलने के लिए आशान्वित करता है। द्वारका से बुलाये गये विशेष नटगणों ने नाट्योचित सब सामग्री प्रस्तुत कर दी है। गद और शाम्ब भी इस कार्य के लिए तैयार हो चुके हैं। प्रद्युम्न अब क्षणभर का भी विलंब सहन कर नहीं पाता है। सब नटगण के साथ प्रद्युम्न वज्रपुर की ओर प्रयाण करता है।

चतुर्थ अङ्क में अब प्रद्युम्न और नटगणों ने वज्रपुर में प्रवेश कर लिया है। शङ्करारोपण और रम्भाभिसरण नाटकों के अभिनय से उन्होंने वज्रपुरवासियों को प्रभावित कर दिया। मोहपरवश महाराज वज्रनाभ से पारितोषिक ले लेकर वज्रपुर के सब राजधन को खत्म कर दिया। नाटक को रात देर तक देखकर अन्तःपुर के सब प्रतीहारी सो गये हैं। दौवारिक और सुवदना भी सो जाते हैं। तब फूलमाला की टोकरी लेकर तरलिका और परभृतिका अन्तःपुर में प्रवेश करती हैं। गद और शाम्ब भी प्रभावती की दो चचेरी बहन चन्द्रवती और गुणवती से आकृष्ट हो गये हैं।

उधर प्रभावती की अङ्गुली मुद्रा से अंकित प्रद्युम्न का मदन लेख लेकर शुचिमुखी प्रभावती के पास जाती है। उसे पढ़कर प्रभावती की कामपीड़ा और मिलन की इच्छा और बढ़ जाती है। तब माया से भ्रम का रूप लेकर मालतीमाला में छुपा हुआ प्रद्युम्न बाहर आकर प्रभावती के निकट आकर उसे तंग करता है। ब्रमरूप में वह प्रबावती की

कामपीड़ा को निकट से देखता है। बाद में शुचिमुखी के निवेदन से भ्रमर के छद्म रूप को छोड़कर प्रद्युम्न प्रबावती के सामने उपस्थित होता है और यथाशीघ्र गांधर्व विवाह का प्रस्ताव रखता है। शुचिमुखी की अनुमति से दोनों का मिलन होता है।

पाँचवाँ अङ्क अन्तःपुर में बसन्तोत्सव से शुरू होता है। प्रभावती, चन्द्रवती और गुणवती का प्रद्युम्न के भाई गद और चाचा शाम्ब से विवाह करवाने का प्रयत्न करती है। प्रद्युम्न की अनुमति पाकर दोनों यदुकुमार परभृतिका की सहायता से रात्रि के अन्धकार में गुप्त मार्ग से अन्तःपुर में प्रवेश करते हैं।

छठा अंक 'केलीशैल' तीनों राजकुमारियाँ अब गर्भिणी हो चुकी हैं। कञ्चुकी और कुष्णक महाराज़ वज्रनाभ से यह बात छुपाते हैं। इधर प्रभावती दुःस्वप्न से परेशान है। कुमार प्रद्युम्न का अपने पिता वज्रनाभ पर आक्रमण का दुःस्वप्न देखर प्रभावती उदास और चिंतित हो गई है। इसके निवारण के लिए वह ब्राह्मणों और गुरुजनों की पूजा करना चाहती है। किन्तु अचानक वर्षा के आगमन से यह पूजा संपन्न हो नहीं पाती है। अतिवेग से बहने वाली वायु और प्रकांड वर्षा से बचने के लिए प्रभावती क्रीडाशैल के शिखर पर के प्रासाद की ओर जाती है। भीगी हुई प्रभावती के सौंदर्य को छुपकर देखने का आनंद प्रद्युम्न लेते हैं। कुमार प्रद्युम्न प्रभावती को आश्वासन देता है कि बिना उसकी अनुमति के वे वज्रनाभ पर वार नहीं करेगा। इससे आश्वस्त होकर प्रभावती प्रद्युम्न के साथ वर्षा की शोभा का अवलोकन करती है। तब परभृतिका दोनों को केलिगृह में जाने के लिए कहती है। वर्ष अब रुक गई है।

अंतिम अङ्क नाट्योपसंहार में विष्कम्भक के माध्यम से बनाया गया है कि तीनों कुमारी कन्याओं ने पुत्रों को जन्म दिया है। पूरे वज्रपुर में यह बात फैल चुकी है। वज्रनाभ तीनों शिशुओं को अन्तःपुर की खिड़कीयों से देख लेते हैं। क्रोधांध राजा वज्रनाभ सब अन्तःपुराधिकारीयों के वध का आदेश देते हैं। नेपथ्य में युद्ध के बाजे बजते हैं। मुनि नारद को भद्र से सूचना मिलती है कि प्रद्युम्न को अन्तःपुर में वज्रनाभ और उसके सैन्य ने घेर लिया है। अपने प्रियजन पर पिता के आक्रमण को देखकर प्रभावती प्रद्युम्न को युद्ध करने की अनुमति देती है। हजारों महासुरों से वीर प्रद्युम्न अकेले लड़ रहे हैं। प्रद्युम्न के कायव्यूह और रणनीति से दानवसैन्य भाग रहा है। गद, शाम्ब और जयन्त भी इन्द्र के

आदेश से प्रद्युम्न की सहायता करते हैं। वज्रनाभ और प्रद्युम्न के बीच भीषण गदायुद्ध चल रहा है। आकाश से अवतरित सुदर्शन को उठाकर प्रद्युम्न वज्रनाभ का सिर काट देता है। प्रभावती को प्रद्युम्न की विजय का गौरव तो है किन्तु साथ में पिता की मृत्यु का दुःख भी है। मुनि नारद वज्रपुर और चार करोड़ गाँवों का चार हिस्सा करके प्रद्युम्न, गद, शाम्ब और जयन्त के चार पुत्रों में बाँटते हैं।

कुमार प्रद्युम्न अब व्रजपुर में ही शासन करेंगे ऐसा आदेश मिलता है। इससे प्रभावती अतिप्रसन्न हो जाती हैं। और अंत में कवि की (पं० हरिहर झा) गंभीर गुरुवाणी में निबद्ध यह रचना सहृदयों द्वारा अनुगृहीत हो ऐसे भरतवाक्य से नाटक समाप्त होता है।

नाटक की मूलकथा में परिवर्तन:

इस नाटक की कथा (Plot) महाभारत के खिल पर्व हरिवंश के द्वितीय खण्ड से ली गई है। मूल कथा को नाटक का रूप देने के लिए नाट्यकार ने निम्नलिखित परिवर्तन किया है–

(1) प्रद्युम्न का जन्म और शम्बरासुरवध का वृत्तांत मूल स्रोत में इंगितमात्र है किन्तु प्रस्तुत नाटक में इसका विस्तार से वर्णन किया गया है। नायक की उच्चकुल परंपरा और वीरता को प्रकाशित करना ही नाट्यकार का उद्देश्य है।

(2) हरिवंश में प्रद्युम्न और नटगण के अन्तःपुर के प्रवेश की योजना प्रद्युम्न के पिता श्रीकृष्ण बताते हैं। किन्तु नाटक में यह कार्य अभिनयकुशल भद्र नामक नट से करवाया गया है। नाटक के प्रमुख पात्र प्रद्युम्न की महत्ता को बरकरार रखने के लिए शायद श्रीकृष्ण का प्रवेश टाल दिया गया है।

(3) हरिवंश में नटों के अभिनय से प्रसन्न होकर वज्रनाभ ने उपहार दिये ऐसा उल्लेख है। लेकिन नाटक में नटों के अभिनय से मोहित वज्रनाभ उपहार के रूप में सब राजलक्ष्मी दे देता है। इस तरह वज्रनाभ को श्रीहीन करने की भद्र की योजना सफल होती है।

(4) शुचिमुखी का प्रभावती और प्रद्युम्न को चित्र दिखाकर एक दूसरे के प्रति आकृष्ट करवाना नाटकक़ार की ही उद्‌भावना है।

(5) प्रद्युम्न का माया से भ्रमर बनकर माला में छुपकर अन्तःपुर में प्रवेश करने की बात हरिवंश में है किन्तु अभिज्ञानशाकुन्तल के भ्रमबाधाप्रसंग की भाँति यहाँ भी ऐसा पसंग नाट्यकार ने बनाया है। यह प्रसंग नाटक को ज्यादा रमणीय बनाता है।

(6) प्रद्युम्न के मदनलेख के साथ प्रभावती की नामाङ्कित मुद्रिका का होना और उसी से प्रद्युम्न का परिचय होना पूर्णतः नाटककार की कल्पना है।

(7) चतुर्थ अङ्क में छाया बनकर प्रद्युम्न प्रभावती की विरहपीडा को प्रत्यक्ष देखता है। यह प्रसंग उत्तरामचरित के छायासीता प्रसंग से साम्य रखता है। मूल कथा में ऐसा उल्लेख नहीं है।

(8) मूल स्रोत में कुमार प्रद्युम्न के गांधर्वविवाह के प्रस्ताव पर प्रभावती तुरन्त अनुमति दे देती है लेकिन नाटक में इसके लिए प्रभावती स्वयं को पराधीन बताती है और शुचिमुखी के कहने पर ही वह विवाह के लिए प्रस्तुत होती है। नायिका के पात्र में विवेक बताकर उसे उच्च स्थान दिया है।

(9) हरिवंश में पाया जाता है कि चन्द्रवती और गुणवती प्रभावती से गूढ़ विद्या सिखकर अपने पिरयतम गद और शाम्ब की कामना करते हैं तब वो दोनों उनके पास उपस्थित होते हैं और उनका विवाह हो जाता है। किन्तु इस घटना के लिए नाटककार ने संपूर्ण पंचम अंक की रचना की है। यहाँ रात्रि के अंधकार में गद और शाम्ब अन्तःपुर में प्रवेश करते हैं और गांधर्व विवाह करते हैं। यह परिवर्तन नाटक का विस्तार करने के लिए ही किया गया है। इससे मूल कथाप्रवाह को कोई गति नहीं मिलती है।

(10) हरिवंश में श्रीकृष्ण के आदेश से कुमार प्रद्युम्न वज्रनाभ पर आक्रमण करता है, किन्तु नाटक में बताया गया है कि वज्रनाभ पहले कुमार को अन्तःपुर में घेर लेता है तब प्रभावती के आदेश से प्रद्युम्न वज्रनाभ पर आक्रमण करता है। प्रभावती और प्रद्युम्न के प्रेम की दृढ़ता और एक दूसरे के प्रति विश्वास को बताने के लिए यह परिवर्तन नाटककार ने किया होगा वज्रनाभ के आक्रमण के प्रतिकारस्वरूप प्रद्युम्न के युद्ध करने की घटना नायक के पात्र को महान् बनाती है।

नाट्यकार की वर्णनकला

हमें यह कहने में आनन्द अनुभव होता है कि इस नाटक के मूल स्रोत हरिवंश में वर्णित कथानक से प्रभावतीपरिणय को विशेषतः भिन्नरूप में उपस्थापित करने में नाट्यकार की वर्णनकला का बृहद योगदान रहा है। विभिन्न समय, ऋतुयें, नायक-नायिका की कामावस्थायें एवं युद्धादिका जीवंत वर्णन इस नाटक को एक उत्तम कोटि की उपभोग्य साहित्य कृति बनाता है। इन वर्णनों के लिए प्रयुक्त पद्यों में नाट्यकार सचोट और संवेदनशील कवित्व उभरकर सामने आता है। नाटक के भिन्न-भिन्न अङ्कों को सुशोभित करनेवाले इन वर्णनों का रसपान करेंगे :

समयवर्णनः—रात्रिका पूर्ण होना और उषा के प्रारंभ होने की मध्यस्थ अवस्था का अत्यंत जीवंत चित्रण छठे अंक में नाट्यकार शार्दूल विक्रीडित छंद में करते हैं—

उत्सिक्तानि तमांसि मांसलतरैरुत्सार्य सद्यः करै-
रुन्त्साद्य प्रसभं मृगाङ्कमहसामाह्लादलक्ष्मीमपि।
चक्राणामरुणो जहार करुणोपन्यासगर्भा गिरो
भानुः केवलमेत्य पङ्कजवनी सौजन्यमभ्यस्यतु॥ (2.5)

और

स्मरनरपतेः कारागारायितानयमालया-
नुदयति रविर्जालैर्जालैर्निवंश्य निजिन्त्विषः।
प्रणयिषु निशि ग्रीवाग्राहं बलाद्विनिवेशितं
भुजबिसलताबन्धग्रन्थिं हरन् हरिणीदृशाम्॥ (2.66)

द्वितीय अङ्क को अलङ्कृत करनेवाला सन्ध्या का वर्णन भी उतना ही रसपूर्ण है—

अस्तोर्वीधरमन्दिरं दिनमणौ प्राप्ते प्रिये दूरतो
रक्तं सत्वरमम्बरं परिदधे स्मेरानना वारुणी।
अन्यासां सहसा दिशामथ मुखान्यालम्बते नीलिमा
मीलम्नीरघलोचना किमधुना पाथाजिनी मुह्यति॥ (2.26)

ऋतुवर्णन—नाटक की प्रस्तावना में सूत्रधार शरद्ऋतु में 'प्रभावतीपरिणयम्' नाटक के मंचन होने का सूचना देते हैं। तब वर्तमान समय में प्रवर्तमान इस ऋतु का सुंदर दृश्य नाटककार हमारे सामने प्रस्तुत करते हैं—

धुनीते हंसालीं हरिदनुचरीचामरमितः
सितच्छत्रं धत्ते शिशिरकरमाकाशपुरुषः।
इयन्तारालाजान् किरति पुरवृद्धेव रजनी
जगज्जेतुं सज्जीभवति नियनं तन्मनसिजः॥ (6.67)

पुनः इसी अङ्क के अन्त में शरद्ऋतु के मध्याह्नकाल का चित्रण मिलता है—

नीरावैर्विहगैस्तिरोहितगिरो निर्वातिःस्पन्दला
मध्याह्ने मिहिरातपेन तरवस्तप्ता इवोन्मूर्च्छिताः।
शोकोन्मादभरेण पादपतितास्तेषां तु जाया इव
च्छायाः सङ्कुचितोपतप्ततनवः क्रोशन्ति झिल्लीरिवैः॥ (6.57)

यहाँ निदाधकाल से भी अधिक तेजवाले शरद्ऋतु के सूर्य के प्रकोप का वर्णन शार्दूलविक्रीडित छंद में किया गया है।

वर्षाऋतु का वर्णन भी छठे अङ्क में सहृदय को आकूट करनेवाला है—

अम्भः सम्भारभीत्या सविनरि निभृतं वैरिणि व्योमचक्रा-
न्निष्क्रान्ते गर्जितोर्जस्वनविजयबलात्कार ढक्कारवस्य।
केका वेशापदेशाद्द्विजवरवदनोद्वीर्ण-पुण्याह-धन्यं
घारासारैरुदीते तिमिरनरपतेरेष राज्याभिषेकः॥ (6.44)

इस तरह तेज हवा, भयंकर वर्षाध्वनि इत्यादि का चित्रण भी मनमोहक है—

इतो वातव्रातव्यतिकर-तिरः कम्पितशिरः-
स्फुरज्झंझाकारस्वर-मुखरकान्तार-तरवः।
प्रदेशाः प्रोत्तुङ्गक्षितिधर-विनिर्गत्वरझर-
प्रपातप्रभ्रष्टोपलशकलवित्रस्तविहगाः॥ (6.50)

युद्ध वर्णन–नाटक का सप्तम अङ्क पूर्णतः युद्ध के वर्णन से आच्छादित हैं। दीर्घसमास, कठोरवर्ण और दीर्घ छंदों के अन्वय से किया गया युद्ध का वर्णन वीर रस को उत्तेजित करता है और सब कुछ प्रत्यक्ष हो रहा हो ऐसा लगता है। एक दृष्टान्त देखते हैं–

देहैर्द्रोहभृतामपूरि न समिद्भूमीतलं केवलं
पौलोमीतनयेन किन्तु निहतैरेतैरुपेतैर्दिवम्।
नीरन्ध्रं परिपूरितासु परितोरथ्यासु मिथ्याभय-
व्यग्रैः स्वर्गिभिरर्गलाकुलगृहद्वाःस्थैरवस्थीयते॥ (7.54)

दुन्दुभिनाद, शङ्कनाद, सैन्य के चीत्कार, अश्व और गजों की चीत्कार, तलवारों के घर्षण ध्वनि इत्यादि का वर्णन भी नाट्यकार ने बखूबी किया है।

प्रभावती-प्रद्युम्न के सौंदर्य और कामावस्था का वर्णन–नायिका प्रभावती का वर्णन नाटककार इस तरह करते हैं :

निर्माय जन्मावधिकायमस्या-
श्चिराय तस्यार्पितसौकुमार्यः।
अथात्र लावण्यगुणोपधाने
स्थाने बभूव स्थविरो विधाता॥ (4.66)

इसके अतिरिक्त नाटक के छठे अंक में प्रभावती वर्षा का वर्णन करती है और वही दृश्यविशेष का प्रद्युम्न की दृष्टि से प्रभावती का सौंदर्य वर्मन समानान्तर रूप से नाट्यकार ने किया है। यह एक प्रकार का नूतन प्रयोग लग रहा है–

प्रभावती–"निरन्तरासारसंभारसंभ्रियमाणसरोवरान्तर्निमज्जत्पङ्कजान्तरुद्भिन्न भ्रमरझंकारशङ्कलितकमलिनीदलताड्यमान-सलिलशब्द-सम्मर्द-बहुलं प्रलोक्यतां कमल-वनम्।

इसी दृश्य का वर्णन प्रद्युम्न के पात्र से पद्य रूप में–

त्वन्नेत्रेण जितान्यगाधसलिले मज्जन्ति लज्जाभर-
रुद्भ्राम्यद्भ्रमराणि सम्प्रति सरोजानीति जानीमहे।
धारासारपहताकुलदलव्याजेन पाथोजिनी
सोरस्ताऽमहो विहङ्गविरुतैः स्नेहोचितं शोचति॥ (6.46)

वर्षा और तेज वायु से बचने के लिए प्रासाद की ओर भागती हुई प्रभावती का वर्णन न केवल उसके सौंदर्य का चित्रण देता है अपितु वर्षा के वर्णन को भी परिपोष कर रहा है, जैसे–

धीरन्धेहि पदे विधेहि न मदे मग्नं मरालीकुलं
प्रोत्कम्पाकुलितोरु किं कलयसे रम्भासु दम्भार्पणम्।
क्षोमोत्क्षिप्तपयोधरे किमधिकं धत्से गिरीन् गौरवे
किन्निश्वासमलीमसौष्ठि कुरुषे बिम्बावलम्बास्त्विषः॥ (6.36)

प्रभावती की कामावस्था के विभिन्न स्तर पर लिये गये वर्णन से ज्ञात होता है कि नाटककार कामशास्त्र का भलीभाँति ज्ञान रखते हैं। इसके एक दृष्टान्त से ही यह बात सिद्ध हो जायेगी–

तापस्विद्यत्सरसविसिनीपत्रसंसक्तगात्रा
चित्राप्तेव द्युमणिकिरणम्लायमाना मृणाली।
वारंवारोच्छलित विषमोन्मूर्च्छनामीलिताक्षी
साक्षीकृत्य स्फुरितमुरसो जीविने ताम्यतीयम्॥ (4.6)

प्रद्युम्न की कामावस्था का वर्णन भी नाट्यकार ने भलीभाँति किया है। इसके एक पद्य से हमें शृङ्गार रस की चर्वणा की अनुभूति होगी–

निःश्वासान् बहुशो विमुञ्चति निशान्निद्रारुणे लोचने
शून्ये क्वापि मुधा निधाय बहुधा संमीलयन् ध्यायति।
म्लायन्मन्मथबाणविश्लथपरिक्षामालसैरङ्गकै-
रन्योपक्रम एव किञ्चिदनुपक्रान्तान्वयं जल्पति॥ (2.64)

इस तरह नाटककार की अद्भुत वर्णनशैली से ही वीर रस और शृङ्गार रस की अनुभूति सफलतापूर्वक होती है। विभिन्न अलङ्कार, छंद, ओज-प्रसादादि गुण, भारती-आरभटी जैसी वृत्ति के समन्वय से रसचर्वणा करने में पं० हरिहर झा की निपुणता पूरे नाटक में झलक रही है।

प्रस्तुत नाटक का अङ्गिरस श्रृङ्गार है और गौणरस वीर है। छः अङ्कों तक श्रृङ्गार रस की चर्वणा होती है। जबकि अंतिम साँतवा अङ्क संपूर्ण रूप में वीर रस को द्योतित करता हैं। विप्रलंभ और संभोग दोनों प्रकार के श्रृङ्गार रस को निरूपण में नाट्यकार का साहित्यिक नैपुण्य सिद्ध होता है। किन्तु अन्य श्रृङ्गारप्रधान नाटकोकी तुलना में विदूषक का यहाँ अभाव प्रतीत होता है। हास्य का कोई भी प्रसंग इस नाटक में उपलब्ध नहीं होता है। इस नाटक का चतुर्थ अङ्क सबसे श्रेष्ठ है। यहाँ नाट्यकार की प्रतिभा का संपूर्ण विनिवेश मिलता है। शृंङ्गार रस के निरूपण में नाट्यकार द्वारा प्रयोजित विभिन्न अलङ्कार, सुगम शैली और संगीतमय भाषा सहृदयों को आह्लादित कर देते हैं। उपर्युक्त वर्णनों से ही यह बात सिद्ध हो ज़ाती है।

नाट्य तत्त्वों का विनियोग–'प्रभावतीपरिणयम्' का शास्त्रीय एवं विवेचनात्मक अध्ययन करने से यह ज्ञात होता है कि पं० हरिहर झाजी नाट्यशास्त्र और साहित्यशास्त्र का विशाल ज्ञान रखते थे। नाट्यशास्त्र में बताये गये नाटक के सभी लक्षणों की परीक्षा में यह नाटक उच्चकक्षा का सिद्ध होता है।

नाटक की कथा ख्यातवृत्त होनी चाहिए, उस नियम से महाभारत के हरिवंश में निरूपित प्रसिद्ध प्रद्युम्नचरित्र से इस नाटक की कथा ली गई है। मुखसंधि, प्रतिमुखसंधि, गर्भसंधि, विमर्शसंधि और निर्वहणसंधिका विनियोग करके नाटक में कथा का विकास सफलतापूर्वक किया गया है। उसी तरह विष्कम्भक, प्रवेशक, चूलिका, अङ्कावतार और अङ्कमुख इन पाँच अर्थोपक्षेपकका भी भलीभाँति समन्वय इस नाटक में हुआ है।

पाँचवें अङ्क में भद्र के संवाद से गद और शॉम्ब के विवाह की सूचना दी गई है। इससे सहृदय को पता लगता है कि समस्त अङ्क में दोनों कुमारों के विवाह की योजना ही प्रमुख कथा रहेगी। यहाँ अङ्कमुख का सुंदर प्रयोग हुआ है। वैसे ही इसी अङ्क के अंत में परभृतिका के दो कुमारों को रात्रि के अंधकार में अन्तःपुर का मार्ग दिखाती है। इससे यह सूचित होता है कि आगे के अंक में अन्तःपुर का दृश्य और रात्रि का समय होगा। इस तरह यहाँ दो अङ्कों को जोड़नेवाले अङ्कावनार का विनियोग हुआ है। विष्कम्भक और प्रवेशक का प्रयोग भी नाट्यकार ने अच्छी तरह किया है। पाँचवें अङ्क में गद और शाम्ब

की कथा व्याप्त है। विष्कम्भक से सूचित की जा सकती हो ऐसी घटना को नाट्यकार नं केवल कृति के विस्तार के प्रयोजन से ही अङ्क विशेष में स्थान दिया है।

मंच पर जिसका निषेध है ऐसे युद्ध और मृत्यु का वर्णन अभिनय और वाणी में चतुर नारद और भद्र के संवाद के माध्यम से हुआ है। विभिन्न वीर योद्धा के आगमन को चूलिका (intimating speech) के द्वारा सूचित किया गया है। उपरान्त 'नेपथ्ये साङ्ग्रामिको वादित्रनाद:', 'पुनर्नेपथ्ये कलकल:', 'नेपथ्ये शङ्खध्वनि:' इत्यादि से चल रहे युद्ध का जीवंत चित्रण किया गया है। इसके अतिरिक्त पात्रों के संवाद के आगे आने वाले 'सावेगम्', 'सातङ्कम्', 'सक्रोधम्', 'सभयम्', 'सत्रासम्', 'सोत्साहम्', 'सवितर्कम्', 'सोच्छ्वासम्' जैसे शब्दों से मनुष्य के हृदय में उत्पन्न होते हुए भावों को नाट्यकार ने भलीभाँति प्रगट किया है। इस युक्ति से शृङ्गार और वीर रस की अनुभूति करने में सहायता होती है।

'केसरवीथी', माधवीमण्डप, प्रद्युम्नप्रयाण, मायामधुव्रत, 'अन्त:पुराभिसार', केलीशैल और नाटव्योपसंहार जैसे अङ्कों के नामाभिधान भी योग्यरूप में प्रति अङ्क में निहित कथाविशेष को ही सूचित करते हैं। वैसे ही नाटक का शीर्षक भी कथा के अनुरूप दिया गया है।

परंपरागत नियमों के अनुसार इस नाटक के सभी स्त्रीपात्र के प्रभावती, तरलिका, सुवदना प्राकृत में संवाद मिलते हैं। किन्तु शुचिमुखी स्वर्ग से आई है और विदुषी हैं इसलिए वह संस्कृत बोलती है। वैसे ही निम्न पुरुषपात्रों से भी प्राकृत भाषा का प्रयोग करवाया गया है।

अन्य नाट्यकृतियों से साम्य–कोई भी साहित्य पर सांप्रतिक और प्राचीन कृतियों का प्रभाव होना स्वाभाविक है। 'प्रभावतीपरिणयम्' नाटक भी इस तथ्य से दूर नहीं है। इस नाटक में 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' और 'उत्तररामचरितम्' में प्राप्त घटनाओं का साम्य दृष्टिगोचर होता है।

चतुर्थ अङ्क में माया से भ्रमर बने हुए प्रद्युम्न का प्रभावती से शरारत करना और छाया बनकर प्रभावती की विरहपीडा को प्रत्यक्ष अनुभव करने की घटना में अभिज्ञानशकाकुन्तलका भ्रमरबाधाप्रसंग और उत्तररामचरितका छायासीताप्रसंग का अनुकरण ही प्रतीत होता है। प्रभावती की नामङ्कितमुद्रा से प्रद्युम्न का परिचय होना भी

अभिज्ञानशाकुन्तल से साम्य रखता हैं। शम्भरासुर के घर में मत्स्य के पेट से शिशु प्रद्युम्न का निकलना भी मत्स्य से मुधिरका मिलने वाले अभिज्ञानशाकुन्तल के प्रसंग से साम्य रखता हैं।

हरिवंश से लिये गये इस नाटक का वृत्तान्त इतना रसपूर्ण है कि इस पर एक से अधिक नाट्यकृति की रचना की गई है। केरला के प्रसिद्ध नाट्यकार रवि बर्मा कुलशेखर ने भी प्रद्युम्नाभ्युदय नाटक की रचना की है।

[Ed. by T. Ganapati Sastry, Trivandrum Sanskrit Series, Trivandrum, 1910]

पांच अङ्क के इस नाटक की 'प्रभावतीपरिणयम्' नाटक से तुलना करने पर हमें ज्ञात होता है कि एक ही कथा पर आधारित दोनों नाटकों में क्या-क्या वैषम्य है–

(1) विदुषी हंसी शुचिमुखी का पात्र प्रद्युम्नाभ्युदय में नहीं है।

(2) प्रभावती, चन्द्रवती और गुणवती के पुत्रों को जन्म देने का रहस्य प्रद्युम्नाभ्युदय में युद्ध के बाद अंत में उद्घाटित होता है।

(3) प्रद्युम्नाभ्युदय में रम्भाभिसरण नाटक का गर्भनाटक के रूप में अभिनय होता है। किन्तु प्रभावतीपरिणयम् में यह विष्कम्भक से सूचित किया गया है।

(4) प्रद्युम्नाभ्युदय में गद और शाम्बका विवाह पाँचवे अंक के प्रवेश में सूचित किया गया है, जबकि प्रभावती परिणयम् में संपूर्ण पंचम अङ्क की इस घटना के लिए रचना की गई है।

(5) प्रद्युम्नाभ्युदय में श्रीकृष्ण महत्त्वपूर्ण पात्र है, जबकि प्रभावती परिणायम् में इसे टाल दिय गया है।

नाटक में समय और स्थान–प्रस्तुत नाटक में नाट्यकार ने समय और स्थान को सूचित किया है। प्रतम अङ्क में सूत्रधार इस नाटक के अभिनय का समय बताते हुए शरद्ऋतु की रात्रिका वर्णन करते हैं। द्वारिका नगरी का प्रमदवन इस अङ्क का स्थल है। यहाँ पर ही मध्याह्नकाल में अङ्क समाप्त होता है। दूसरा अङ्क मध्याह्न से ही प्रारंभ होता है। कञ्चुकी तेज धूप में परेशान हो जाती है और इसी धूप से प्रभावती की कामपीड़ा दुगुनी हो जाती है। अङ्क का अंत संध्यासमय में होता है और वज्रपुर का माधवीमण्डप

इसका स्थल है। तीसरा अङ्क प्रद्युम्न के प्रासाद के उद्यान से शुरू होता है। समय का कोई संकेत नहीं है। चौथा अङ्क वज्रपुर के अन्तःपुर में रात्रि के समय शुरू होते हैं। सब प्रतिहारी सो गये है। अङ्क के अंत में प्रभावती और प्रद्युम्न के मिलने के अवसर पर रात्री होने पर हंसी शुचिमुखी अपने घोसले में जाने की अनुमति मांगती है। पांचवे अंक में वज्रपुर के अन्तःपुर में वसन्तोत्सव चल रहा है। सुबह में गद और शाम्ब वहाँ प्रवेश करते हैं। अङ्क रात्रि में समाप्त होता है। छठे अंक में अन्तःपुर में उषा का समय है। वर्षाऋतु का वर्णन भी यहाँ मिलता है। अंक के अंत का समय सूचित नहीं किया गया। अन्तःपुर में ही अंतिम अंक की शुरुआत है। अंक का प्रारंभ या अंत के समय की कोई सूचना नहीं मिलती है। इस तरह यहाँ शरद्, बसंत और वर्षा तीन ऋतुओं का वर्णन उपलब्ध होता है। समय के सभी प्रहरों का चित्रण नाट्यकार ने किया है और अधिकतर वज्रनाभपुर का अन्तःपुर ही इस नाटक की रंगभूमि रही है।

उपसंहार–उपर्युक्त विवेचनात्मक आलोचन से यह कहा जा सकता है कि प्रभावती परिणय सुंदर और सरस नाटक है। संस्कृत साहित्य के आधुनिक कालखंड में लिखे गये इस नाटक में नाट्य परंपरा के सभी तत्त्वों का सन्निवेश हुआ है। केवल पढ़कर आनंद देनेवाला यह नाटक नहीं है। रंगभूमि पर अभिनय द्वारा मंचन होकर सहृदयों को आकृष्ट करने की गुणवत्ता भी इस नाटक में है। यहाँ कहना अनिवार्य है कि यह नाटक रूपक का एक भेद है और नाट्यशास्त्रियों के बताये हुए 'नाटकं ख्यातवृत्तं स्यात्' इत्यादि तत्त्वों का अनुसरण करके रचा गया उत्तम कोटि का Technical Play है।

❑

इन्द्र से हिन्द

आचार्य रामाश्रय शुक्ल 'करुणेन्द्र' मेरठ

पाश्चात्य विद्वानों और भारतीय मनीषियों की इस धारणा में कोई सार नहीं है कि 'हिन्दु' शब्द तो संस्कृत 'सिन्धुः' शब्द का विकृत रूप है। संभवतः सिन्धुसभ्यता को अतिशय प्राचीन द्रविड़सभ्यता बताने और वहीं आर्यों किंवा ब्राह्मणों को विदेशी ठहराने के उद्देश्य से पाश्चात्यों ने उक्त धारणा का सूत्रपात किया था, जिसका समीक्षण करना यहाँ अभिप्रेत है।

मेरे गुरु स्वर्गीय आचार्य भगीरथ मिश्र ने इस तथ्य का सर्वप्रथम उद्घाटन किया था कि 'इन्द्र' शब्द से 'हिन्द' शब्द घटित हुआ है। उनके निर्देशानुसार मैं शोधकार्य में जुट गया और कतिपय वर्षों में सैकड़ों ग्रन्थों का अध्ययन कर मैंने 'इन्द्र से हिन्द' नामक शोधकार्य सम्पन्न कर लिया। ग्रन्थाकार रूप में प्रकाशन के पहले इस लेख द्वारा प्राचीन इतिहास एवं भूगोल का परिचय कराना यहाँ हमारा अभीष्ट है।

'हिंन्द' शब्द वास्तव में फारसी भाषा का नहीं। 'हिन्दु' शब्द निश्चय ही कन्नड़ भाषा का है। कन्नड़ 'हिन्दु' विशेषण से पिछला या अन्तिम का आशय लिया जाता है और कन्नड़ 'हिन्दु' अव्यय से 'पीछा' या 'पश्चात्' का। जिज्ञासा उठी कि यह शब्द कैसे फारसी भाषा में पहुँचा? गहन अध्ययन के बाद यह ज्ञात हो सका कि तमिलनाडु, केरल और कर्णाटक पर आधिपत्य जमाने वाले दक्षिण भारतवर्ष के पल्लव > पह्लव शासकों ने 'हिन्दु' शब्द को कर्णाटक से फारस में पहुँचाया है। बिलोचिस्तान की अपभ्रष्ट 'ब्राहुई' > संस्कृत 'ब्राह्मी' नामक भाषा में 'ल' अक्षर को 'ल्ह' रूप में उच्चारण करने की परम्परा आज भी है। यह वही ब्राहुई भाषा है, जो व्याकरण और कोश के विचार से तमिल, मलयालम, तेलुगु तथा कन्नड़ से बहुत-कुछ समानताएँ रखती है। रामशरण शर्मा ने 'ब्राहुई' शब्द को 'ब्राह्मण' शब्द से सम्बन्धित दर्शाया है। 'ब्राहुई' शब्द निःसंशय संस्कृत

'ब्राह्मी' पद का विकृत रूप है। 'ब्राह्मी' अभिधान भाषावाचक है और ब्राह्मणभाषा का अर्थ भी देता है। 'ब्राह्म' विशेषण से 'ब्राह्मणसम्बन्धी' तात्पर्य ध्वनित होता है।

तब यह समस्या मेरे सामने आयी कि दक्षिण भारतवर्ष के पल्लव शासक क्या ब्राह्मण थे? **'भारतवर्ष का अन्धकारयुगीन इतिहास'** पुस्तक को पढ़ने पर यह विदित हुआ कि पल्लव शासक निःसन्देह भरद्वाजगोत्रीय तथा अश्वत्थामा के वंशज ब्राह्मण हैं। शासक बनने के प्रयोजन से ये ब्राह्मण कालान्तर में क्षात्रोन्मुख अर्थात् क्षत्रियत्वप्रधान ब्राह्मण हो गये। अफगानिस्तान और ईरान में पहुँच कर ये पल्लव ब्राह्मणशासक ही 'पल्हव' नाम से शाकाद्वीपीय अर्थात् सीस्तान के ब्राह्मण कहलाने लगे। पहलवी भाषा, ब्राहुई भाषा, पालिभाषा का सम्बन्ध इन्हीं पल्लवों से है। इन्होंने पह्लवी भाषा में 'अवेस्ता' ग्रन्थ 'जेन्द' संज्ञक टीका लिखने-लिखवाने में कभी सक्रिय भूमिका निभायी थी। **अवेस्ता के 'वेन्दिदाद' नामक पुस्तक** में 'हप्त हन्दो' समस्तपद या 'हप्त हेन्दो' (या 'हप्त हेन्दु') समस्तपद दृष्टिगोचर होता है। पाश्चात्यों ने मूल पाठ से हटकर 'हन्द' शब्द या 'हेन्द' शब्द को 'हिन्दु' पाठ मानकर गप्पें मारना प्रारम्भ कर दिया।

भरद्वाजगोत्रीय ब्राह्मणसम्राट् पुष्यमित्र शुंग ने जब बौद्धधर्मावलम्बी मौर्यवंशीय राजाओं के शासन का अन्त किया, तभी उन्होंने सिन्धु नदी के तट पर यवनों को परास्त कर, अफगानिस्तान-ईरान के वृषलत्वप्राप्त क्षत्रियों, वैश्यों और शूद्रों को ब्राह्मणवाद में दीक्षित करने के लिये 'अवेस्ता' ग्रन्थ को वहाँ की तत्कालीन प्रचलित भाषा, व्याकरण, इतिहास, भूगोल, सभ्यता इत्यादि के अनुरूप सम्पादित करवाया। अग्निहोत्री कान्यकुब्ज ब्राह्मणों की भाँति उस समय पारसीकों को कट्टर अग्निपूजक बनाने वाले शासक तो शुंग थे। ऋग्वेदादि और अवेस्ता की विषय-सामग्री में अद्भुत समानता आकस्मिक या अकारण नहीं। विस्तार-भय से हम अपने मूल विषय पर लौटते हैं।

महाकवि विद्यापति के संस्कृत ग्रन्थ **'भूपरिक्रमण'** से पता चलता है कि कानपुर जनपद के अन्तर्गत 'ब्रह्मावर्त' > वर्तमान 'बिठुर' नामक तीर्थस्थान से राजा वेन द्वारा प्रवर्द्धित निषाद आदि लोग ही लंका आदि देशों में जाकर बस गये। इन्हीं वेन राजा के पुत्र थे महाराज 'पृथु'–जिनकी जन्मभूमि भी 'ब्रह्मावर्त' थी। इस ब्रह्मावर्त जनपद की पश्चिमी सीमा के भीतर ही ब्रह्मर्षि अश्वत्थामा का वह मंदिर है, जिसे आजकल **खेरेश्वर**

कहते हैं। वे ही द्रोणाचार्य के बाद उत्तर पंचाल के शासक हुए। उन्हीं ब्रह्मर्षि अश्वत्थामा के वंशज पाण्डेय तथा शुक्ल हैं, जैसा कि **कान्यकुब्जवंशावली से** विदित होता है। इन सम्राट पृथु के गोत्रापत्य 'पार्थव' > पार्थियन या 'पार्थव' > पल्लव > पह्लव कहलाये। पल्लवों की मूल जन्मभूमि है 'गंगापारदेश' > 'अरबी' 'फिर्दोस'। वस्तुरत्नकोश में उत्तरप्रदेशीय गंगापारदेश का उल्लेख है। इस प्रकार निश्चित हुआ कि महाभारतकाल में पाण्डवों द्वारा निष्कासित अश्वत्थामा ही वनवासी होकर 'कर्णाटक' प्रदेश के प्राचीन '**वनवास**' जनपद में जाकर बस गये। उनके साथ उत्तर पंचाल या गंगापारदेश या वैदिक 'पारावत' देश से कान्यकुब्ज ब्राह्मण भी गये और वहाँ पल्लव कहलाने लगे। कर्णाटक के इन्हीं पल्लवों > पह्लवों को आन्ध्रसातवाहनवंशी ब्राह्मणसम्राट् गौतमीपुत्र शातकर्णि ने हराकर अफगानिस्तान आदि उत्तर-पश्चिम दिशा के देशों की ओर भगा दिया था। अफगानिस्तान में पहुँचकर हेलमण्ड नदी से पश्चिम की ओर वर्तमान 'सीस्तान' > संस्कृत 'शकस्थानम्' अभिधान वाले भूभाग को उन्होंने स्थायी निवास बनाया और यहीं से फारस आदि देशों में फैल गये। ऐसा प्रतीत होता है कि ब्रह्मर्षि अश्वत्थामा बहुत समय तक कर्णाटक प्रदेश के प्राचीन '**वनवास**' जनपद में नहीं ठहर सके और अपने अनुयायियों या शिष्यों के साथ **सीस्तान** चले गये। वहाँ रहकर ही उन्होंने पारसीक देश पर भी शासन किया। ईरान में अनेक शासकों के नाम के अन्तिम अंश में संस्कृत 'अश्वः' > फारसी 'अस्प' उपद जुड़े होने के पीछे सच्चाई यह है कि वे शासक निःसंशय ब्रह्मर्षि अवश्वत्थामा की स्मृति में वैसे नामधारी हुए। ब्रह्मर्षि अश्वत्थामा ही सीस्तान में पहुँचने पर शाकों > के उत्तराधिकारी हुए, जैसा कि 'शाकपार्थव' समस्तपद से सूचित होता है। संस्कृत के '**संक्षिप्तसार**' व्याकरण में इस समस्तपद का उल्लेख है। महाभाष्य में 'शाकपार्थव' अनुच्छेद का 'शाकपार्थिव' पाठान्तर न जाने कब प्रविष्ट हो गया। दक्षिण भारतवर्ष के वे पल्लव शासक ही सीस्तान पहुँचने पर या तो शकप्रधान पार्थव > शकप्रधान पल्लव > शकप्रधान पह्लव या शाकप्रधान पार्थव > शाकप्रधान पल्लव > शाकप्रधान पह्लव कहलाने लगे। 'शक' या 'शाक'-शब्द से संवत् (वर्ष) का अभिप्राय लेने पर यह भी माना जा सकता है कि वे पल्लव > पह्लव ही अफगानिस्तान के सीस्तान में सर्वप्रथम स्थायी निवास बना लेने पर भी आन्ध्रसातवाहन या आन्ध्रशालिवाहन शाका को प्रधानतः प्रयुक्त करने के कारण शाकप्रधान पार्थव > शाकपल्लव > शाकपह्लव कहलाये।

अफगानिस्तान के उक्त भूभाग में आकर वे शाकाद्वपीय ब्राह्मण बन गये। संक्षिप्तसारकार **(दे० 'संक्षिप्तसार'-व्याकरण तृतीय भाग' क्रमदीश्वर; भारतीय विद्या प्रकाशन दिल्ली सूत्र 114/पृष्ठ 1117 और इस पर वृत्ति)** और काशिकाकार ने 'शाकप्रधान' पूर्वपद के सन्दर्भ में बहुब्रीहिसमास कर, 'प्रधान' शब्द का लोप कर कर्मधारय समास द्वारा समस्तपद क्रमशः 'शाकपार्थव' या 'शाकपार्थिव' सिद्ध किया है।

अवेस्ता के बेन्दिदाद' के 'हप्त हन्दो' या 'हप्त हेन्दो'–समस्तपद की 'जेन्द' संज्ञक पह्लवी टीका के अनुसार 'हन्द' या 'हेन्द'–शब्द तो 'हिन्द' रूप में अन्त अर्थात् सीमान्त (फ्राण्टियर) के अर्थ का द्योतक है। वेस्टरगार्ड द्वारा सम्पादित **'अवेस्ता' के 'बेन्दिदाद' (1/19) की 'जेन्द' संज्ञक पह्लवी टीका में गोचर छह शब्दों पर हाग के अनुवाद (पृष्ठ 320)** से स्पष्ट होता है कि 'हप्त हन्द' देश तो पूर्वी हिन्द (ईस्टर्न फ्राण्टियर) और पश्चिमी हिन्दी (वेस्टर्न फ्राण्टियर) का मध्यवर्दी भाभूग है। ये विद्वान् निष्पक्ष होने पर भी यह उद्घाटित नहीं कर सके कि उक्त टीका में गोचर पूर्वी हिन्द और पश्चिमी हिन्द तो हिन्दुकुश पर्वत आदि के आसपास के सम्बन्धित संस्कृत पुल्लिंग 'अन्तः' > 'अन्दः' > 'इन्दः' > 'जेन्द नपुंसकलिंग 'हिन्दम्' अभिधान एक ओर पर्वतीय अन्त या उपत्यका तथा दूसरी ओर पश्चिमी अन्त या उपत्यका के अर्थ का प्रतिमान है। संस्कृत में 'अन्त' शब्द से पर्वतीय उपत्यका का आशय भी ग्रहण किया जाता है **(दे० 'नाममाला')** उपर्युक्त विवेचन से मुझे ऐसा प्रतिभान हुआ कि गुरुवर आचार्य भगीरथ मिश्र के द्वारा 'इन्द्र' > 'हिन्द' ध्वनि परिवर्तन का निर्देशन निराधार नहीं था।

पिछला या अन्तिम के अर्थ का वाचक कन्नड़ 'हिन्दु' विशेषण ही अंग्रेजी में 'हाइण्ड' उच्चारण के साथ वही अर्थ व्यक्त करता है। इधर संस्कृत में अन्त, अन्त्य, अन्तिम–तीनों विशेषण भी 'पिछला' अर्थ का ही ध्वनन करते हैं। संज्ञा के रूप में देशवाची 'अन्त' शब्द उस देशवाची 'प्रत्यन्त' शब्द का समानार्थी है, जो 'म्लेच्छ' देश का अपरनाम है। अमरकोष आदि कोषग्रन्थों में 'प्रत्यन्त' > संक्षेपतया 'अन्तः आदि शब्दों का उल्लेख देखा जा सकता है। मंखकोश में 'प्रत्यन्त' शब्द से 'ग्लेच्छदेश' तथा 'अन्त' अर्थात् सीमान्त देश दोनों अभिप्रायों की ओर संकेत किया गया है। अशोक के 13वें शिलालेख में जिस 'अन्त' देश का उल्लेख है, उसमें अफगानिस्तान की **हेलमण्ड** नदी के पश्चिमी

प्रत्यन्तदेश या म्लेच्छदेश का ही नहीं अपितु उस नदी से उत्तर-पूर्व में स्थित हिन्दुकुश पर्वत के आसपास का 'हप्त हन्दों' देश भी सम्मिलित है। पाश्चात्यों ने अशोककालीन 'अन्त' देश के अनुसन्धान में तत्परता इसलिये नहीं दिखायी दिया कि उनकी 'हिन्धु से हिन्दु' धारणा कहीं खंडित या परास्त न हो जाए। 'हेलमंड' > 'हिन्दमन्द्' शब्द तो 'हिन्दवान्' या 'हन्दवान्' रूप में संस्कृत 'इन्दवान्' > 'इन्तवान्' > 'अन्तवान्' > 'अन्दवान्'–शब्द का विकृत रूप है। इसी हेलमण्ड नदी से उत्तर-पश्चिम में अत्यन्त मीठे तरबूजों को 'हिन्दवाना' कहा जाता है। 'सिन्धु' शब्द से तरबूज के वाचक 'हिन्दवाना' का आशय ध्वनित नहीं होता है। इस प्रकार संस्कृत 'अन्तः' शब्द का विकृत रूप है 'हन्द' या 'हिन्द'।

सिन्धु नदी से पिछली या पश्चिमी किन्तु हिन्दुकुश पर्वत आदि से सम्बन्धित पूर्वी 'अन्त' > 'अन्द' > 'हन्द्'–उपत्यका से लेकर हेलमण्ड नदी से पिछली या पश्चिमी किन्तु हिन्दुकुश पर्वत आदि से सम्बन्धित पश्चिमी 'अन्त' > 'अन्द' > 'हन्दि'–उपत्यका तक का समस्त उत्तरी-पश्चिमी अफगानिस्तानी भूभाग ही 'हप्त हन्दो' या 'हप्त हिन्दो' देश है, जिसमें ऋग्वैदिक (10/75/6 आदि) सात नदियाँ बहती हैं।

अरब-व्यापारियों ने भारतवर्ष में समुद्री व्यापार के समय कर्णाटक आदि प्रदेशों के बन्दरगाहों के निकटवर्ती निवासियों से मधुर सम्बन्ध स्थापित किये होंगे, क्योंकि हिन्द तथा अरब के सम्बन्ध अतिशय प्राचीन माने जाते हैं। गणित तथा अंकों के सम्बन्ध में उदारमना अरब विद्वानों का यह मत है कि भारतवर्ष से ही 'हन्दसः' या 'हिन्दसः' अथवा गणित विशेषकर अंकगणित की विद्या न जाने कब अरब पहुँची। संस्कृत 'अन्तसांख्य' > अरबी 'हन्दिसः' या 'हिन्दः' शब्द एक ओर 'अन्त' नामक संख्या तथा दूसरी ओर 'अन्त' संज्ञक देश से गयी गणित का वाचक है। यदि संस्कृत 'अन्तः' शब्द का विकृत रूप 'हिन्द' न होता तो अलबेरूनी ने संस्कृत 'सिद्धान्तः' (सिद्ध + अन्तः) शब्द के अनुवाद या पर्याय में 'सिन्द हिन्द' अनुच्छेद का व्यवहार न किया होता। यहाँ 'हिन्द' पदांश तो संस्कृत 'अन्तः' पदांश का विकृत रूप है। काशकृत्स्न आदि वैयाकरणों के धातुपाठ में (1) 'अन्त', (2) 'अन्द', (3) 'इन्त', (4) 'इण्ड' > 'इन्द'–धातुओं का उल्लेख मिलता है, जो बंधनार्थक हैं। तदनुसार नि धातुओं से निष्पन्न अन्त, अन्द, इन्त, इन्द–ये सभी शब्द परस्पर समानार्थी

हैं। कहा जा सकता है कि संस्कृत 'अन्दः' > अरबी 'हन्द' और संस्कृत 'इन्दः' > अरबी 'हिन्द'—दोनों शब्द साधु हैं। संस्कृत 'अन्तः' शब्द ही कश्मीर आदि उत्तरी-पश्चिमी प्रदेशों में 'अन्द' रूप में दकारान्त हो गया है **(दे० कश्मीरशब्दामृत)**। यजुर्वेद के साक्ष्य से कहा जाता है कि 'अन्द' धातु और तत्सम्बन्धी 'अन्दः' > 'आन्दः' पद अनार्ष नहीं। हकारागम होने पर संस्कृत 'अन्दः' पर यदि अरबी तथा अवेस्ता में 'हन्द' रूप हो गया है तो संस्कृत 'इन्दः' शब्द ही अरबी-अवेस्ता-फारसी में 'हिन्द' रूप।

अन्यत्र इकाई, दहाई, सैकड़ा, हजार, दस हजार, लाख, दस लाख प्रभृति की क्रमिक संख्या-गणना में 'अन्त' संज्ञक संख्या की भी चर्चा है। **'संस्कृत-हिन्दी कोश'** के अनुसार सौ नील की संख्या को 'अन्त्य' कहते हैं। इस 'अन्त्य' शब्द के स्थान पर 'अन्त' शब्द का भी प्रयोग देखा जाता है **('शुक्लयजुर्वेद-माध्यन्दिनसंहिता' 17/2)**। इधर सांख्य शब्द का अर्थ है 'विद्वान्' अब यह पता लगाना है कि किस भारतीय सांख्या या संख्यावान् या विद्वान ने अरबवासियों को एक से लेकर 'अन्त' या 'अन्त्य' तक की संख्या-गणना का सर्वप्रथम ज्ञान कराया। पुस्तकों में 'हिन्द आसा' नाम **('खल्जीकालीन भारत' नूह सिपेहर' पृष्ठ 179)** के हिन्दीय महापुरुष का संकेत मिलता है। 'आसा' शब्द वास्तव में संस्कृत 'व्यासः ' शब्द का विकृत रूप है। तब अन्त्य या अन्त या अन्तिम व्यास ने ही फारस तथा अरब में अंकगणित अस्तु अंकों का प्रवचन किया होगा। **श्रीमद्भागवतमहापुराण के अष्टम स्कन्द के 13वें अध्याय के पन्द्रहवें श्लोक में** कृष्णद्वैपायन पाराशर्य व्यास तथा अश्वत्थामा इत्यादि को आठवें 'सावर्णि मन्वन्तर का सप्तर्षि लिखा गया है। पुराणों के अनुसार 28 या 29 वेद व्यासों में अन्तिम व्यास थे कृष्णद्वैपायन पाराशर्य व्यास। **पारसीकों के 'दसातीर' नामक ग्रन्थ** में उल्लेख मिलता है कि पारसी राजा गस्तास्प के शासनकाल में जरथुस्त्र के समय हिन्द देश से 'व्यास' नामक एक विद्वान् 'बाह्लीक' > वर्तमान 'बलख' तथा फारस आये। माना जा सकता है कि कलियुग के प्रारम्भ हो जाने पर किन्तु 9 नन्दों के राज्यकाल के पहले यही व्यास कभी बाह्लीक > आधुनिक बलख और पारसीक > आधुनिक फारस गये होंगे। हो सकता है कि वे अरब देश भी गये हों। इसमें कोई सन्देह नहीं है कि 'इन्द्र' > 'इन्द' > 'हिन्द' देश से जाकर इन्हीं ब्रह्मर्षि व्यास ने अरबवासियों को 'हन्दसः' या 'हिन्दसः' अथवा अंकों अस्तु अंकगणित की विद्या सिखायी थी। इसे आगे भी ध्यान रखना हितकर होगा कि संस्कृत 'इन्द्रः' शब्द का प्राकृत रूप 'इन्दो' है।

इब इस जटिल समस्या का समाधान भी आवश्यक है कि 'इन्धः' (या 'इन्द्रः') > इन्दः > 'हिन्द' देश से क्या इन्त-अन्त > इन्द-अन्द (या 'इन्ध-अन्ध') > हिन्द-हन्द देश भिन्न है और अवेस्ता के बेन्दिदाद के 'हप्त हन्दो' देश का प्रत्यक्ष सम्बन्ध किससे है? सत्य यह है कि 'अन्द'-'इन्द' > 'हन्द'-'हिन्द' देश तथा 'इन्ध' > 'इन्द' (इन्द्र) > 'हिन्द' देश दो पृथक्-पृथक् देश हैं। इब्नबतूता ने 'इन्द्रप्रस्थ' > वर्तमान दिल्ली को 'हिन्द पर्त' (**'तुगलुककालीन भारत भाग 1 पृष्ठ 238'**) कहा है। स्पष्ट होता है कि 'हिन्द' शब्द यहाँ 'इन्द्र' शब्द का विकृत रूप है। अरबी-फारसी के इतिहासकारों ने 'इन्द्रप्रस्थ' > आधुनिक दिल्ली से लेकर प्रयाग > आधुनिक इलाहाबाद किंवा इससे भी आगे आधुनिक बिहार आदि पूर्वी प्रान्तों तक के भूभाग को 'हिन्दुस्तान' ('खलजीकालीन भारत' पृष्ठ 6 पर पाद टिप्पणी 1) > संस्कृत 'इन्द्रस्थानम्' अभिहित किया है। उन्होंने अपने इतिहास ग्रन्थ में यत्र-तत्र 'हिन्दी और सिन्ध अनुच्छेद का भी उल्लेख किया है ('आदि तुर्ककालीन भारत' तारीखे फीरोजशाही/पृष्ठ 190 तथा ताजुल मआसिर/पृष्ठ 275 तथा इब्नेबतूता की मात्रा/पृष्ठ 309)। यह ठीक है। चक्षु या वक्षु या ऑक्सस या आमू-नद से पश्चिमोत्तरीय विदेशी आक्रमणकारियों-असुर, यवन, म्लेच्छ, निरवसित शूद्र, वृषलत्वप्राप्त क्षत्रिय, व्रास, ईर्य, इर्य, अर्य इत्यादि नाम वाले अनार्यों के अभियान-मार्ग में पड़ने के कारण सर्वप्रथम अफगानिस्तानी 'हिन्द' देश को और तदनन्तर 'सिन्द' देश को उद्दिष्ट कर मुस्लिम इतिहासकारों ने 'हिन्द और सिन्ध' अनुच्छेद का सफाया किया है। 'हिन्द' और 'हिन्द'-देशों के मन्तव्य को न समझकर भ्रामक व्याख्या किये हैं। एक सच्चे शोधकर्ता की भाँति निष्पक्ष होकर मैं यह प्रतिपादित करता हूँ कि 'सिन्धु' देश के समीप एक पड़ोसी 'हिन्द' देश था, जो हिन्दुस्तान > इन्द्रस्थान कहलाने वाले 'हिन्द' देश या 'हिन्द देश' से पृथक् था। 'सिन्धु' देश से उत्तर-पश्चिम में 'हन्द' > 'हिन्द' देश था और पूर्व की ओर 'पञ्चनद' अथवा 'पञ्चापः' > वर्तमान 'पंजाब' की 'शतद्रु' > आधुनिक 'सतलज' नदी से भी पूर्व की ओर प्राचीन 'इन्द्रस्थान' > आधुनिक 'हिन्दुस्तान' देश था। तब यह कहना पड़ता है कि संस्कृत 'इन्दः' पद के कम-से-कम तीन अभिप्राय हैं-(1) 'इन्द्र' देव, (2) 'इन्द्र' लोक, (3) 'पिछला या अन्तिम 'इन्द' > हिन्द देश।

अवेस्ता का 'हप्त हन्दो' देश बहुत प्राचीन काल से भारतवर्ष का पिछला या अन्तिम प्रदेश माना जाता रहा है। उसे छोटा हिन्दुस्तान भी कहते हैं। आजकल इसे पूर्वी

अफगानिस्तान > संस्कृत 'अश्चक + स्थानम्' अभिहित किया जाता है। जान पड़ता है, कि अश्वत्थामा के वंशज दक्षिणभारतीय पल्लवों ने 'अश्वत्थामा' अभिधान के 'अश्वत्थ' पदांश के सन्दर्भ में स्वशासित भूभाग को 'अश्वत्थस्थान' > 'अश्वकस्थान' नाम दिया है। यही अनुच्छेद कालान्तर में ध्वनि परिवर्तन के कारण '-अवगान' + 'स्तान' > 'अफगान' + 'स्तान' > 'अफगानिस्तान' हो गया। इधर कानपुर जनपद के निदिष्ट 'ब्रह्मावर्त' > वर्तमान 'बिठूर' का अन्य नाम 'प्रतिष्ठान' भी है, जैसा कि **नन्दू लाल डे** आदि भूगोलवेत्ताओं ने प्रतिपादित किया है। अफगानिस्तान के 'पह्लव' इस 'ब्रह्मावर्त' या 'उत्तर पंचाल' या 'गगापार' देश के मूल निवासी हैं, जो 'पार्थव' (पृथु के गोत्रापत्य) पार्थियन > पर्सियन (पासीक) कहे जाने लगे। अफगानिस्तान के पठान भी प्रकारान्तरेण पल्लव होने के कारण उसी ब्रह्मावर्त अपर नाम प्रतिष्ठान के निवासी हैं, क्योंकि 'पठान' शब्द तो 'प्रतिष्ठान' से सम्बन्धित है। यह दूसरी बात है कि 'ब्रह्मावर्त' कहलाने वाले 'प्रतिष्ठान' देश से ब्रह्मर्षि विश्वामित्र के अन्ध्र आदि 50 ज्येष्ठ पुत्रों ने दक्षिण भारतवर्ष में कभी जाकर अन्ध्र देश बसाया और राजधानी को 'प्रतिष्ठान' नाम दिया। यही पल्लव वास्तव में आन्ध्रसातवाहनवंशी 'चन्द्रशात' नामक सम्राट के बाद अन्ध्रभृत्य के नाम से उत्तराधिकारी शासक हुए। उन्होंने जब अफगानिस्तान पर आधिपत्य स्थापित किया था, तब कुछ पल्लव > 'पह्लव' तथा 'पठान' मिलकर अभिन्न–से हो गये होंगे।

पल्लव > पह्लव वास्तव में आन्ध्रसातवाहनराजाओं के ही उत्तराधिकारी थे (**'पल्लव इतिहास और उसकी आधार सामग्री' पृष्ठ 4 प वेंकैया का मत उद्धृत**) और इसीलिये अन्ध्रभृत्य या आन्ध्रभृत्य कहलाते थे। संस्कृत 'चन्द्रशातः' > ग्रीक 'सन्द्रकॉत्तस' ने पल्लवों > पह्लवों के बल पर ही 'सेल्यूकस' को पराजित किया था। ग्रीक में संस्कृत के शकार का प्रायः ककार हो जाता है, यथा–संस्कृत 'श्रुतः' > ग्रीक 'क्लुतॅस'; संस्कृत 'शिरस्' > ग्रीक 'कर' संस्कृत 'श्रोणिः' > ग्रीक 'क्लोइस'; सलंस्कृत 'श्वन्' > ग्रीक 'क्वन्'; संस्कृत 'शूरः' > ग्रीक 'कुरॅस' (दे० 'संस्कृतं यूरोपीय भाषाश्च' पृष्ठ 88-89) इत्यादि। इसी चन्द्रशात को ग्रीकों ने 'अन्द्रॅकॉत्तॅस' > संस्कृत 'अन्ध्रशातः' कहा है (**'एंसीअण्ट इण्डिया एज डेस्क्राइब्ड बाई मेगस्थनीज एण्ड एरियन' इण्ट्रोडक्शन/पृष्ठ 10**)। यदि अफगानिस्तान में पल्लव > पह्लव पहले से ही न होते तो कदाचित् सेल्यूकस को चन्द्रशात पराजित न कर पाता. सेल्यूकस ने हेलमण्ड नदी से पश्चिम की ओर स्थित सीस्तान > शकस्थान आदि

प्रत्यन्तराज्य या म्लेच्छराज्य भी चन्द्रशात को अपनी पुत्री का पति बनाकर दहेज के रूप में सौंप दिए। इसी चन्द्रशात ने सेल्यूकस पर विजय के बाद अश्वमेध यज्ञ कर 'विजयनंदन' शाक या संवत् चलाया। विजय शातकर्णि का नन्दन अर्थात् पुत्र होने के कारण शाक या संवत् का नाम 'विजयनन्दन' रखा गया। 'चन्द्रशात' का दूसरा नाम है 'चन्द्र विजय'। प्राचीन काल से पुत्र अपने नाम के आगे पहचान के लिये पिता का नाम लिखते आ रहे हैं। अलबेरूनी ने इसी 'चन्द्रविजय' को 'चन्द्रबीज' बना दिया।

इसी चन्द्रशात या चन्द्रविजय या चन्द्रबीज ने अफगानिस्तान छोड़ने के पहले 'अन्त' > 'अन्द' > 'हन्द' > 'हिन्द' का ही नहीं अपितु निर्दिष्ट प्रत्यन्तराज्य भी अपने उत्तराधिकारी पल्लवों > पह्लवों को सौंप दिये होंगे। गंगापार > संक्षेपत: 'पार' देश के मूल निवासी होने के कारण इन्हीं पल्लवों > पह्लवों ने दक्षिण भारतवर्ष के अपने शिलालेखों की प्राच्या प्राकृत को 'पारि' > 'पालि' नाम दिया कालान्तर में ये पल्लव ही ब्राह्मण होते हुए भी अफगानिस्तान के श्रमण बौद्धों के साहित्य आदि से अभिभूत हो गये। अत: पल्लवी > 'पह्लवी' शब्द से 'पालि' शब्द का निर्वचन ठीक जँचता है (**'कच्चायन व्याकरण' भूमिका/पृष्ठ 23**)। पालि तो अर्धमागधी प्राकृत भाषा की भोजपुरी विभाषा और शौरसेनी प्राकृतभाषा की ब्रज विभाषा के बीच कौरवी, कन्नौजी तथा अवधी-विभाषाओं वाली प्राच्या प्राकृतभाषा का दूसरा नाम है। 'पारि' > 'पालि' का अर्थ है 'प्राच्या' भाषा। यदि पश्चिम दिशा को 'अपरा' कहते हैं (**अभिधानचिन्तामणिनाममाला' 2/167**) तो पूर्व दिशा को 'परा' ('मंखकोश' 688)। निरुक्तकार के अनुसार 'पर' ही 'पार' है। तब 'पार' देश या गंगापार देश की पारि या प्राच्या भाषा को 'पालि' कहना युक्तियुक्त जँचता है। पह्लवों ने अपनी आदि जन्मभूमि के अनुरोध से ब्राह्मण होते हुए भी अफगानिस्तान बौद्धों के साहित्य की भाषा को कूटनीतिक ढंग से 'पालि' नाम दिया है। प्राकृतभाषाओं में यह लक्षण मिलता है कि अधिकांश प्राकृत भाषाओं के रकार का लकार हो जाता है। पर > पार या परा > पारा-शब्द छान्दस है, जिससे संस्कृत में इसका प्रयोग विरल है।

प्रश्न उठता है कि 'कुरु'-'पंचाल' आदि दो पड़ोसी देशों की भाँति दो 'सिन्ध'-'हिन्द' पड़ोसी देशों की सीमाओं को पूर्वजों ने कैसे निर्धारित किया होगा? इस जिज्ञासा

का समाधान किये बिना पाश्चात्यों ने **ऋग्वेद के मन्त्र (10/75/5) के सन्दर्भ में** यह प्रपंच रचा कि गंगा, यमुना, सरस्वती, शतद्रु इत्यादि सात नदियों वाला देश ही संस्कृत 'सप्तसिन्धु' > अवेस्ता 'हप्त हिन्दु' देश है। वे इस माने में पक्षपाती हैं कि वे ऋग्वेद के अन्य मन्त्र (10/75/6) की नदियों–(1) 'तृष्टामा' > संक्षेपतया 'आमा' > आधुनिक 'आमू' नदी, जिसे पुराणों में 'वक्षु' नदी या 'चक्षु' नदी किन्तु ग्रीकों ने 'ऑक्सस' नदी कहा है। (2) सुसर्त > आधुनिक 'सीर' नदी, जिसे पुराणों में 'सीता' नदी कहा गया है। (3) 'रसा' > आधुनिक 'गिलगिट' नदी जिसका सहायक नदी 'अनितभा' है। 'श्वेती' > आधुनिक 'स्वात' नदी जो (4) 'कुभा' > वर्तमान, 'काबुल' नदी की सहायक है और इसे पुराणों में 'कुहू' नदी बताया गया है। 'मेहत्नू' > आधुनिक 'महानाला'–जो कभी स्वतन्त्र नदी किन्तु अब काबुल नदी की सहायक नदी है। (5) 'क्रुमु' > वर्तमान 'कुर्रम' नदी, (6) 'गोमती' > आधुनिक 'गोमल' नदी पर ध्यान केन्द्रित नहीं कर सके। **ऋग्वेद में अन्यत्र (7/18/24)** सातवीं नदी का संकेत है। निः संशय सप्तम 'इन्द्र' देव द्वारा निर्वृत्त सप्तम 'इन्द्र' लोक की सप्तम 'इन्द्र' > 'इन्द्राप' > वर्तमान 'इन्द्राब' या 'अन्दाब' नदी ही 'जेन्द' संज्ञक टीका की 'हिन्दु' नदी है। इन सब पर उन पाश्चात्यों की दृष्टि नहीं पड़ सकी। अफगानिस्तान का उत्तरी-पश्चिमी भूभाग ही अवेस्ता का '**हप्त हन्दों**' देश जँचता है।

अलबेरूनी के अनुसार अफगानिस्तान में सात सिन्धुओं या नदियों वाला एक देश है, जैसा जरथस्त्रुओं का मानना है। अब यह भी बताना ठीक लगता है कि ब्राह्मणग्रन्थों का 'उदन्त' देश या 'उदन्त्य' देश ही प्रकारान्तरेण अवेस्ता का 'हप्त हन्दों' देश है। इस 'उदकन्त' (उदक् + अन्त) देश अथवा 'उदकान्त' (उदक + अन्त) दगेश के एक विशिष्ट नगर को ह्वेनसांग ने 'उदक हन्तु' > 'उदक हन्द' नगर बताया है। आजकल इसे अटक के समीप 'हुन्द' या 'उन्द' से समीकृत किया जाता है **(अलबेरूनी का मत)**। इस सन्दर्भ में कनिंघम की पहचान असंगत लगती है। उसे ही मुस्लिम इतिहासकारों ने ओहिन्द, बैहिन्द (वैहिन्द), हिन्द इत्यादि नामों से सूचित किया है। हेलमण्ड नदी से पश्चिम के सीस्तान आदि प्रदेश यदि प्रत्यन्तदेश या अन्तदेश या म्लेच्छदेश हैं तो हेलमण्ड नदी से पूर्वोत्तर के गन्धार आदि देश सामूहिक रूप से 'हप्त हिन्द' देश हैं। इसी देश के अन्तर्गत संस्कृत 'इन्द्रक्रोशः' > फारसी 'हिन्दुकोह' > प्रचलित 'हिन्दुकुश' पर्वत स्थित है। ताण्ड्यमहाब्राह्मण के 'इन्द्रक्रोश' स्थान की ओर विद्वानों का ध्यान ही नहीं गया, जो

हिन्दुकुश पर्वत के समीप है। कुल मिलाकर, अन्त > अन्द > हन्द अथवा इन्त > इन्द > हिन्द देश एक वास्तविकता है, जिसे अपनाया नहीं जा सकता।

कुछ लोगों का मानना है कि अवेस्ता का 'हप्त हन्दों देश तो 'सप्तम ऐन्दम्' > 'सप्तैन्दम्' है। रघुवंश महाकाव्य में स्वर्गवाची 'ऐन्द्र' शब्द का उल्लेख है। उत्तरी-पश्चिमी अफगानिस्तान का 'हेन्द' ही वैदिक युग का सातवाँ स्वर्ग है। मुसलमानों के अल्लाह का सातवाँ आसमान यही है। यदि 'हप्त हिन्द' पाठ ठीक है तो 'सप्तम एन्दम्'–इस समासविग्रह की स्थिति में समस्त पद 'सप्तेन्दम्' सिद्ध होता है।

पुनः 'सप्तगतानि अन्धानि यस्मिन सः'–प्रस्तुत समासविग्रह के आधार पर व्युत्पन्न संस्कृत 'सप्तान्धः' समस्तपद का विकृत 'हप्त हन्दो' रूप भी सम्भाव्य है। 'सप्तान्धः' अनुच्छेद का अर्थ है 'सात ओर से गये हुए जल वाला देश'। यहाँ 'अन्ध' शब्द जलवाची है। ऋग्वेद (10/75/6) में जिन अफगानिस्तानी और हिन्दुकुशवर्ती नदियों का उल्लेख है, वे आठ दिशाओं में केवल उत्तर-पूर्व दिशा को छोड़कर शेष सात दिशाओं में बहती है।

पुनः 'सप्त' अन्धाः यस्मिन् सः' समासविग्रह के आधार पर आन्द्रसातवाहनवंशी गौतमीपुत्र शातकर्णि से लेकर चन्द्रशात तक 7 आन्ध्रशातकर्णिराजाओं द्वारा शासित देश को 'हप्त हन्दो' कहा जा सकता है। संस्कृत 'अन्ध्रापः' (अन्द्रों से सम्बद्ध जल वाला स्थान) शब्द का विकृत 'अन्दराब' रूप तो संस्कृत 'सप्तान्धः' > अवेस्ता 'हप्त हन्दो' देश की यथार्थता का प्रमाण है। पुराणों आदि के अन्तर्गत अन्ध्र के अर्थ में अन्ध शब्द भी व्यवहृत हुआ है। इस प्रकार 'अन्ध' शब्द एक ओर जलवाचक तथा दूसरी ओर 'अन्ध' कहलाने वाले आन्ध्रसातवाहननृप या वाचक ठहरता है। 'अवेस्ता' की 'बेन्दिदार' पुस्तक उस समय लिखी गयी होगी, जब आन्ध्रसातवाहनवंशी गौतमीपुत्र शातकर्णि ने शकों, यवनों और पह्लवों को पराजित कर अफगानिस्तान पर अपना प्रभुत्व जमाया होगा। पुनश्च पल्लव > पह्लव ही कालान्तर में अन्ध्रभृत्यों के नाम से आन्ध्र-सातवाहन-राजवंश के उत्तराधिकारी हुए, जैसा पीछे कहा जा चुका है। 'जेन्द' नामक पह्लवी टीका के अनुसार बेन्दिदाद के समस्तपद 'हप्त हन्दो' का द्वितीय उपपद संस्कृत 'अन्धः' का विकृत रूप जान पड़ता है। अन्न, ओदन, भोजन इत्यादि का वाचक संस्कृत 'अन्धस्' शब्द क्योंकि पंजाबी आदि में 'हन्दा' हो गया है, अतः संस्कृत 'अन्धः' > अवेस्ता 'हन्दि' ध्वनिपरिवर्तन

का अपना ठोस आधार है। 'अवेस्ता' का यह 'हन्द' शब्द ही अन्यत्र 'हिन्द' रूप हो गया है।

सुरपति इन्द्र के पुत्र अर्जुन ने अफगानिस्तान के सप्तगणों वाले देश को जीता था। इस तथ्य के आधार पर भी अवेस्ता के बेन्दिदाद के 'हप्त हन्द' समस्तपद की निष्पत्ति सुझायी जा सकती है। 'सप्त गणाः यस्मिन् सः' समासविग्रह के अनुसार पहले बहुव्रीहिसमास होकर 'सप्तगणः' समस्तपद घटित होता है और तत्पश्चात् 'सप्तगणश्चासौ अन्धश्च' समासविग्रह के अनुरूप कर्मधारय समास होने तथा 'शाकपार्थवादीनां सिद्धये-वार्तिक के अनुसार 'गण' पद का लोप होने पर पुल्लिंग के प्रथमा-एकवचन के अन्तर्गत 'सप्तान्धः' समस्त पद सिद्ध हो जाता है। यह मत भी शास्त्रसम्मत होने से प्रामाणिक है। इसी 'सप्तान्धः' समस्त पद का भी विकृत रूप प्रतीत होता है।

ह्वेनसांग ने 'हिन्द' देश को 'इन्तु' > संस्कृत 'इन्दुः' देश बताया है, जबकि 'सिन्धु' देश को 'शिन्तु' देश। ह्वेनसांग को इसमें कोई भ्रम नहीं था कि चीनी 'शिन्तु' > संस्कृत 'सिन्धु' देश और चीनी 'इन्तु' > संस्कृत 'इन्दु' देश कदापि एक ही देश के दो नाम नहीं। ये दोनों देश पृथक्-पृथक् थे। 'इन्दु' से 'हिन्दु' पुस्तक के लेखक क्वीश्वर ने भी यही मन्तव्य प्रकट किया है कि 'हिन्दु' देश तो 'इन्दु' देश है। परन्तु हम इस मत से सहमत नहीं। नाट्यशास्त्र में उल्लेख है कि उत्तर-पश्चिम की भाषाएँ उकारबहुला हैं। 'गुरुग्रन्थ साहिब' के 'जपुजी' (पद 9) आदि स्थलों पर अनेक बार संस्कृत 'इन्द्रः' पद के स्थान पर 'इन्दु' शब्द व्यवहृत हुआ है। हाकवि जायसी ने भी 'इन्द्र' शब्द को यत्र-तत्र 'इन्दु' रूप में लिखा है। **'दि एंशीअण्ट ज्यागर्फी आफ इण्डिया' (पृष्ठ 117)** में कनिंघम ने जालन्धर (कांगड़ा) के 'इन्दुचन्द्र' नामक राजा को 'इन्द्रचन्द्र' बताकर 'इन्द्र' शब्द के 'इन्दु' होने के तथ्य का उद्घाटन किया है। सिन्धी भाषा, पश्चिमी पंजाबी भाषा, लहन्दा भाषा, पश्तो भाषा इत्यादि भाषाएँ उकारबहुला हैं। मानना पड़ता है कि ह्वेनसांग ने अफगानिस्तान के 'इन्द्र' देश को 'इन्दु' होने के तथ्य का उद्घाटन किया है। सिन्धी भाषा, पश्चिमी पंजाबी भाषा, लहन्दा भाषा, पश्तो भाषा इत्यादि भाषाएँ उकारबहुला हैं। मानना पड़ता है कि ह्वेनसांग ने अफगानिस्तान के 'इन्द्र' देश को 'इन्दु' देश बना दिया है। उकारबहुला भाषाओं के कारण किसी शब्द के अन्त्य अकार को उकार

करने की परम्परा को समझे बिना 'इन्दु' शब्द के मूल स्वरूप को नहीं जाना जा सकता है। इसमें चीनी यात्री का दोष नहीं। पश्चिमी पंजाब, सिन्ध, पूर्वी अफगानिस्तान इत्यादि प्रदेशों में 'इन्द्र' को यथाअवसर 'इन्दु' बोलने-लिखने की भाषिक परम्परा रही है। ह्वेनसांग ने अन्यत्र **(वाटर्स, पृष्ठ 75)** भारतवर्ष को 'इन्तिक' 'इन्दिक' देश कहा है। पाश्चात्यों ने ह्वेनसांग के 'हजी-इन्तु' देश को इसलिये 'हिन्दु' देश समझ लिया कि 'ह्जी' पदांश को उन्होंने 'हि' का रूपान्तर मान लिया। चीनी 'ह्जी' पद के दो अर्थ हैं— (1) पूर्ववर्ती (फार्मर-दे० वाटर्स सेकॅण्ड वाल्यूम पृष्ठ 246) तथा (2) पश्चिम **('वेस्ट'-दे० वाटर्स फार्स्ट वाल्यूम पृष्ठ 98)** अतएव ह्वेनसांग के 'इन्तु' शब्द से 'हिन्दु' का अर्थ लेना चीनी 'ह्जी' शब्द के अर्थ से अनभिज्ञता दर्शाना है। ह्वेनसांग ने चीनी 'इन्तु' शब्द को इन्दु अर्थात् चन्द्र का वाचक मानकर भारतवर्ष को चन्द्रमा का देश समझ लिया। भारतवर्ष तो ऋग्वैदिक काल से महाभारतकाल तक इन्द्र का प्रिय देश रहा है। (दे० महाभारत)।

सुरपति इन्द्र के प्रिय पेय 'सोम' को 'रस' और 'इन्दु' भी कहते हैं **(नामानुक्रमणी)**। सोम या रस या इन्दु वाली नदी होने के कारण 'रसा' नदी को ही महर्षि बाल्मीकि ने 'इन्दुमती' नाम दिया है। ऐसा प्रतीत होता है कि उत्तर-पश्चिम के सीमान्त देशों के असुरों को पराजित करने तथा कैकेयी को अपनी पत्नी बनाने के बाद महाराज दशरथ ने लौटते समय सोम के परिपेक्ष्य में और अपनी माता 'इन्दुमती' की स्मृति में 'रसा' नदी को 'इन्दुमती' नाम दिया है। अन्यों के अनुसार सिन्धु नदी ही इन्दुमती नदी है (वेद धरातल)। सिन्धु से 'हिन्दु' धारणा वाले विद्वान् तो संस्कृत 'अन्धः' (अन्धस्) > 'इन्धः' (इन्धस्) > 'इन्दः' (इन्दस्) > ग्रीक 'इन्दॅस' > लैटिन 'इन्दस' शब्द को ग्रीक 'इन्दोस' > लैटिन 'इन्दुस'-जैसा उच्चरित करते हुए 'सिन्धु' नदी को 'इन्दु' नदी बता सकते हैं। इनका ऐसा कहना प्रकारान्तरेण अर्थ का अनर्थ करना है। वे दूत अवश्य ही गिलगिट से बाह्लीक होते हुए केकय़ देश के 'गिरिब्रज' स्थान > आधुनिक गजनी गये होंगे। अतः 'रसा' नदी को ही 'इन्दुमती' नदी कहना साभिप्राय है। 'हप्त हिन्द' अनुच्छेद पर पहलवी टीका का पूर्वीय 'हिन्दु' देश यही रसानदी-निकटवर्ती देश है, जो 'रसा' या 'इन्दु' या 'हिन्दु' नदी से लेकर दक्षिण में गोमती वर्तमान गोमल नदी तक विस्तृत है। पहलवी टीका का पश्चिमी हिन्द तो बाह्लीक > आधुनिक बलख की वक्षु या यक्षु या ऑक्सस या आमू > वैदिक

'तृष्टामा' नदी से लेकर हेलमण्ड या हिन्दुमन्द् या हिन्दमन्द् नदी तक फैला था। इन दोनों देशों के बीच ही 'हप्त हन्दो' देश था।

'ब्रह्मर्षि व्यास जब बाह्लीक गये होंगे, तब अफगानिस्तान के उत्तरी-पश्चिमी इन्द्र देश को 'इन्दु' > 'हिन्दु' देश कहा जाने लगा होगा। वाल्मीकीय रामायण के इटली संस्करण में जिस 'इन्दुमती' नदी को पार कर बाह्लीक होते हुए केकय देश की राजधानी 'गिरिव्रज' > वर्तमान 'गजनी' में भरत के नाना 'अश्वपति' के पास भरत को लाने के लिये दूत गये, वह ऋग्वेदयुगीन 'रसा' > आधुनिक 'गिलगिट' नदी ही 'हिन्दुकुश' > 'इन्दुकुश' > 'इन्द्रकोश' पर्वत की निकटवर्ती होने के कारण रामायणकालीन 'इन्दुमती' नदी हो गयी।

सुरपति इन्द्र के विरोध में असुरपति 'वरुण' की पूजा वहाँ प्रचलित हो गयी थी। अवेस्था का 'अहुमज्जदा' > संस्कृत 'असुर महत्' तो यही 'वरुण' है। वरुण के पुजारी, जो उत्तरी-पश्चिमी अफगानिस्तान पर आधिपत्य स्थापित कर चुके थे, सात और प्रवाहित होने वाला जलमय देश को अथवा निर्दिष्ट सात नदियों वाले देश को अथवा सातवें स्वर्ग को अथवा सात आन्ध्रों वाले देश को अपना सप्तगणों वाले जलप्रधान देश को महाभारतकाल के अनन्तर 'हप्त हन्द' कहने गे थे। यह भी संभव है कि पाण्डवों से अपमानित अश्वत्थामा के अनुयायी उत्तरपंचालब्राह्मणों ने अफगानिस्तान पहुँचकरं इन्द्र के स्थान पर देश-काल के अनुसार 'वरुण' की पूजा का प्रचार किया हो। कुछ भी हो, हिन्दु नदी से उत्तर-पश्चिम का अफगानिस्तानी भूभाग ही 'हन्द' या 'हिन्द' या 'हिन्दु'-देश है। वैसे 'हिन्दु' शब्द देशवाची नहीं। यह शब्द पुल्लिंग के प्रथमा-एकवचन के 'हिन्दो' शब्द का विकृत रूप है। ह्दिोस्तान के 'हिन्दो' पदांश को ही पाश्चात्य विद्वानों ने हिन्दु बना दिया है, ऐसा जान पड़ता है। हिन्द देश के निवासी को हिन्दु कहते हैं। यदि उकारबहुला भाषाओं के प्रभाव से घटित 'हिन्दु' शब्द के पर्याय की खोज करें तो 'हिन्दी' > 'हिन्दीय' > संस्कृत 'इन्द्रीयः' > वैदिक 'इन्दीयः' शब्द ही प्रयोगार्ह है। मक्का-मदीना की यात्रा करने वाले भारतीय मुसलमानों को अरब निवासी आजकल 'हिन्दी' ही कहते हैं। 'हिन्दी हैं, हम वतन हिन्दोस्ताँ हमारा' गीत में गोचर 'हिन्दी' शब्द से 'हिन्दवासी' अभिप्राय निवेदित है। बंगाल, बिहार, पंजाब इत्यादि प्रान्तों के निवासी जिस प्रकार बंगाली, बिहारी, पंजाबी कहलाते हैं उसी प्रकार 'हिन्द' का निवासी भी 'हिन्दी' कहलायेगा। इन्ध > इन्द (इन्द्र)

प्रातिपदिक से 'छ' (ईय) प्रत्यय के विधान से निष्पन्न 'इन्धीयः' > 'इन्दीयः' (इन्द्रीयः) पद ही अरबी में 'हिन्दी' हो गया है। वैसे 'हिन्दीय' पद का प्रयोग अधिक व्याकरणसम्मत है। 'हिन्दु' शब्द अतिशय भ्रामक और विवादोत्पादक भी है, अतएव इसका बहिष्कार अपेक्षित है। हम तो हिन्दी हैं, कदापि हिन्दु या हिन्दू नहीं।

अब तक के विवचन से इतना स्पष्ट हो जाता है कि 'सिन्धु' शब्द से 'हिन्दु' शब्द घटित नहीं हुआ है। 'सिन्धु से हिन्दु' धारणा काल्पनिक या प्रमाणहीन है। किसी विद्वान् ने इस विषय में अभिरुचि ही नहीं ली, कि 'हिन्दु' शब्द से क्यों काफिर, चोर, डकैत, प्रहरी, काला इत्यादि का आशय लिया जाता है? पाश्चात्यों के अनुयायी भारतीय लेखकों ने पारसीकों पर यह आरोप लगाकर सन्तोष कर लिया कि उन्होंने द्वेषवश 'हिन्दु' शब्द के ये-ये निन्दात्मक अर्थ निश्चित किये हैं। ऐसा पूर्वाग्रह तो शोध कार्य नहीं। महाभारत में उल्लेख है कि 'शतद्रु' > वर्तमान 'सतलज' नदी से पश्चिमोत्तर देश को 'बाहीक' देश कहा जाता है। यहाँ के कुत्सित आचार-विचार अनुकरणीय नहीं। पुराणों में पारद, कम्बोज, सौवीर इत्यादि देशों के क्षत्रियों को वृषलत्व अर्थात् शूद्रत्व को प्राप्त क्षत्रिय बताया गया है। 'शूद्रक' या 'क्षुद्रक'-नामक देश में तो शूद्रों का बोलबाला था। अफगानिस्तान की हेलमण्ड नदी के पश्चिम की ओर के देशों को प्रत्यन्तदेश या म्लेच्छदेश प्रतिपादित किया गया है। अफगानिस्तान में व्रात्यों या निरवसित शूद्रों के आवास-निवास थे। महाभाष्य आदि ग्रन्तों के निखसित शूद्र ही व्रात्य हैं, भले ही अथर्व वेद में व्रात्यों की प्रशंसा हो। मनुस्मृति आदि ग्रन्थों में व्रात्यों की निन्दा मिलती है। माना जा सकता है कि पारसीकों ने नहीं प्रत्युत समय-समय पर अफगानिस्तान पर शासन करने वाले शुंग ब्राह्मणराजाओं, काण्व ब्राह्मणराजाओं, आन्ध्रसातवाहन ब्राह्मणराजाओं, शूद्रक ब्राह्मणराजा तथा अन्ततोगत्वा पल्लव > पह्लव ब्राह्मणराजाओं ने वहाँ के निवासियों के लिये व्यवहृत 'हिन्दु' शब्द के अनेकानेक निन्दात्मक अर्थ निर्धारित किये। उन्होंने ऐसा करते समय यह भी ध्यान में रखा कि 'हिन्दु' शब्द के पीछे ये अपने-अपने प्राचीन इतिहास को भी प्रतिष्ठित कर दें। इसके बाद अर्वाचीन इतिहास के विचार से सिन्धुपति ब्राह्मणराजा दासहरसेन से लेकर ब्राह्मणशाही 'पाल' नामान्त वाले राजाओं तक पूर्वी अफगानिस्तान पर यथावसर ब्राह्मणराजाओं का आधिपत्य रहा। वैसे तो यह माना जाता है कि ब्राह्मणशाही का राज्य वहाँ उस समय भी था, जब कनिष्क आदि द्वारा अफगानिस्तान पर आधिपत्य स्थापित

किया जा चुका था। वर्ण-व्यवस्था से रहित अफगानिस्तान में वर्णव्यवस्था वाले मध्य देश से निर्वसित शूद्रों के लिये यदि 'हिन्दु' शब्द की ओट में विपुल निन्दात्मक अभिप्राय निश्चित कर दिये तो उन्होंने कोई अतिचार नहीं किया। बौद्ध ग्रन्थों में भी वहाँ की वर्णव्यवस्था की दुर्दशा पर आक्षेप किया गया है। यह सभी जानते हैं कि शुंगब्राह्मणराजाओं का शासनारम्भ होने के पहले अफगानिस्तान में श्रमण कहलाने वाले बौद्धों का बोलबाला था। श्रमणों (बौद्ध और जैन) तथा ब्राह्मणों में शाश्वतिक विरोध है, जैसा मुनि **पाणिनि के सूत्र 2/4/12)** पर महाभाष्यकार ने **'येषां च विरोधः शाश्वतिकः' (2/4/9)** सूत्र के सन्दर्भ में श्रमण-ब्राह्मण के बीच शाश्वतिक विरोध को सावकाश माना है। अफगानिस्तान में पेट की बुभुक्षा को शान्त करने के लिये बौद्ध मत अपनाने वाले लोग प्रायः शूद्र और वैश्य थे, जो मध्यदेश से निर्वसित हुए थे। वहाँ पहुँचकर उनके आयुधजीवी संघ बन चुके थे। अतएव वे श्रमण अपने लोक-व्यवहार से कभी से चोर, डकैत, नास्तिक, वैदविरोधी, ब्राह्मणनिन्दक, प्रहरी, बुतपरस्त (बुद्ध की मूर्ति की पूजा करने वाले), कपिशा > आधुनिक काफिरिस्तान में अधिकतर बसने वाले ईश्वरसत्तातिरस्कारक काफिर या नास्तिक कहलाये। इन्हीं के लिये ब्राह्मणवासियों ने 'हिन्दु' धारणा की रट लगाने वाले पाश्चात्य विद्वानों और भारतीय आचार्यों का ध्यान ही नहीं जा सका। अफगानिस्तान में इन्द्र शब्द से वैश्य का आशय लिया जाता है (दे० 'अथर्ववेद')। ऐसे वैश्यों और शूधरों का वहाँ बोलबाला रहा। गीता के अनुसार वैश्यों और शूद्रों को पापयोनि कहा जाता है।

'हिन्दु' शब्द में अन्द > हन्द; इन्द > हिन्द; हण्ड > हन्द; हिण्ड > 'हिन्द'; हुण्ड > हुन्द; अन्ध > हन्द; इंन्ध > हिन्द इत्यादि शब्दों के अर्थों का भी जाने-अनजाने समाहार हो गया है। 'हिन्दु' शब्द यों विविधार्थक है।

फारसी में संस्कृत के सकार के हकार होने का कोई निरापवाद सिद्धान्त नहीं। अतः संस्कृत 'सिन्धुः' पद से 'हिन्दु' शब्द घटित नहीं हुआ है। ऐसे अनेक सकारादि फारसी शब्दों का संकलन किया जा सकता है, जो संस्कृत के सकारादि शब्दों के विकृत रूप जान पड़ते हैं। इस तथ्य पर ध्यान ही नहीं दिया गया कि पारसी में स्वर के पूर्व हकारागम की भी परम्परा है। उदाहरण के लिए, संस्कृत 'अस्ति > फारसी 'हस्त'; संस्कृत 'अष्टौ' >

फारसी 'हश्त्'; संस्कृत 'इध्मम्' > फारसी 'हेजुम' (हैजुम भी) इत्यादि शब्दों का ध्वनिपरिवत4न ध्यातव्य है। अरबी तथा फारसी में संस्कृत के स्वरादि शब्दों के पूर्व हकारागम वाले शब्दों का अभाव नहीं है। स्वरों के पूर्व हकारागम की परम्परा तो विश्वव्यापी है, जैसा कि हमने अपने शोधकार्य में सोदाहरण प्रतिपादित किया है। बिचोली सिन्धी में प्राय: शब्द के आदि स्वर के पूर्व हकारागम होता है। अवेस्ता में किसी शब्द के आदि स्वर के पूर्व हकारागम या उसका हकारादेश सदैव नहीं होता। हकारगम के कुछ नियम हैं–

1. किसी समस्तपद के पूर्वपद के अन्त में अकार हो और उत्तरपद के आदि में भी कोई स्वर हो।

2. उत्तरपद के अन्त में धकार हो और इसके पूर्व कोई हलन्त व्यंजन या अर्द्ध व्यंजन हो अर्थात् संयुक्त व्यंजन वाला धकार हो।

3. उत्तरपद के आदि अकार का इकार तभी होगा, जब अकार तथा धकार के बीच हलन्त नकार आदि हों।

4. शब्द 'अन्ध' से दृष्टिीन व्यक्ति, अन्धकार इत्यादि का आशय न लिया गया हो।

इन चारों नियमों के कारण ही 'सप्त अन्धा:' सामसविग्रह की स्थिति में संस्कृत 'सप्तान्ध:' > अवेस्ता 'हप्त हन्दो' या 'हप्त हिन्द'-समस्तपद घटित हुआ है। ऐसे ही अन्यत्र समझना होगा। 'अवेस्ता' में 'अन्द्र' शब्द और 'इन्द्र' शब्द-दोनों का ही उल्लेख मिलता है। यहाँ 'अ' का 'ह' और 'इ' का 'हि'-रूप इसलिये नहीं हुआ कि अवेस्ता में किसी शब्द का अन्तिम रकार सुरक्षित रहता है। अत: पाँचवे नियम की उद्‌भावना करनी पड़ती है कि 'द' या 'ध' के बाद रकार न आया हो। अवेस्ता में इन नियमों से अनुशासित 'हन्दाम' शब्द मिलता है, जो छान्दस 'अन्धाम' (**संक्षेपतया धाम**') शब्द का विकृत रूप है। छान्दस 'अन्धाम' अवेस्ता 'हिन्दाम' शब्द का अर्थ है 'शरीर'।

छान्दस 'अन्ध:' पद की स्थिति में अकार के पूर्व हकारागम होकर अवेस्ता 'हन्दो' रूप गोचर हुआ है। अवेस्ता में छान्दसभाषा के पुल्लिंग के प्रथमा-एकवचन के 'सु' (अस्) विभक्तिप्रत्यय का 'ओ' हो जाता है। अति प्राचीन वैदिक युग में इन्द्र को 'इन्ध:' > 'इन्द:' कहा जाता था। निरुक्तकार और शतपथब्राह्मण के ये कथन द्रष्टव्य हैं–

1. 'निरुक्त 10/8'–''इन्धे भूतानीति वा।'' पर निरुक्तविवृत्ति ''ञिइन्धी दीप्तौ' (रु० आ०) इत्यस्मादेव वा रकि रूपम्।''

2. 'शतपथब्राह्मण 6/1/1/2'–''इन्धो ह वै तमिन्द्र इत्याचक्षते परोऽक्षम्।''

इस प्रकार अरबी आदि का 'हिन्द' शब्द नि:सन्देह छान्दस 'इन्द:' > 'इन्द:' पद से विकसित होने के कारण देवलोक अर्थात् स्वर्ग का वाचक है। लोकपरम्परा आदि से ज्ञात सात स्वर्ग या ऐन्द्र इस प्रकार हैं–(1) ऐन्द्री दिशा या प्राची दिशा की 'अन्तर्वेदी' > 'इन्द्रवेदी' (अलबेरूनी), (2) असुरों के इन्द्र 'बलि' के नाम पर प्रसिद्ध बाली द्वीप (हिन्देशिया में), (3) गढ़वाल-कुमायूँ-तिब्बत (त्रिविष्टप) का मध्यवर्ती क्षेत्र, (4) हिमाचलप्रदेशीय लाहुल-स्पिती-मनाली का मध्यवर्ती भूभाग, (5) (जम्मू और लद्दाख के सहित) कश्मीर, (6) दक्षिणभारतवर्षीय कर्णाटक (1. '**तैत्तरीय ब्राह्मण**' 3/11/5/1 ''दक्षिणा दिक् (इन्द्रो देवता'' 2. इन्द्रपुत्र वाली का निवास वस्तुत: कर्णाटक में था, 3. 'एन्द्रव्याकरण' और 'एन्द्र धातुपाठ के उपजीवी 'काशकृत्स्न धातुपाठ' की उपलब्धि भी कर्णाटक से हुई।) तथा 7. अफगानिस्तानी 'हप्त हन्दो' देश। जैमिनीयब्राह्मण (2/79) में जिन 'गौरावस्कन्दी' नामक इन्द्र की चर्चा है, वे कभी सातों स्वर्गों के इन्द्रासन पर आरूढ़ हुए थे ('ऐतरेयब्राह्मण' 5/10)। 'इन्द्र:' पद देवलोकवाची भी है ('कोषीतकिब्राह्मण' 16/8)।

ताण्डव ब्राह्मण में सुरेश्वर इन्द्र को देवमाता अदिति का 7वां पुत्र बताया गया है। **ऋग्वेद (7/18/24) के** अनुसार इन्द्र निश्चय ही सप्त अर्थात् सप्तम हैं (सप्तम > सप्त)। अवेस्ता 'हप्त् हन्दो' नामक स्वर्ग को अस्तित्व में लाने वाले सप्तम 'इन्द्र' > 'इन्द' > 'इन्ध' अथवा 'अन्द्र' > 'अन्द' > 'अन्ध' हैं। अवेस्ता 'हप्त् हन्दो' समस्तपद तो छान्दस 'सप्तान्ध:' समस्तपद का विकृत रूप है। 'सप्तमोऽन्ध: यस्मिन् स:' समासविग्रह के आधार पर बहुव्रीहिसमास होकर तथा '**पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम्**' (6/3/109) सूत्र के अनुसार 'म' का लोप करने पर छान्दस 'सप्तान्ध:' > अवेस्ता 'हप्त् हन्दो' समस्तपद सिद्ध होता है। यहाँ मकार-लोप प्रामाणिक (तुलनीय-'**निरुक्त**' 4/26 ''**.......सप्तपुत्रं सप्तमपुत्रम्।**'' पर निरुक्तविवृत्ति ''अत्र मस्य लोप: पृषोदरादित्वात्।'') है।

अवेस्ता में कभी-कभी छान्दसभाषा के किसी शब्द के आदि 'अ' का 'ए' हो जाता है। ऐसा मानने पर छान्दस 'सप्तान्ध:' समस्तपद के उत्तरपद 'अन्ध:' को 'एन्दो' >

'अएन्दो' > ह्एन्दो' ध्वनिपरिवर्तन के परिपेक्ष्य में 'हेन्दो' रूप मिलता है। अवेस्ता के बेन्दिदाद के 'हप्त् हेन्दु' पाठान्तर को 'हप्त् हेन्दो' रूप में समझना संगत है।

प्रश्न यह उठता है कि निर्दिष्ट छान्दस 'अन्दः' शब्द के आदि 'अ' के पहले 'ह्' के आगम का क्या प्रमाण है? अरबी तथा फारसी में दो-दो 'ह' (हे) अक्षर हैं। इन भाषाओं का अन्तिम 'ह' (हे) अक्षर तो प्रयोग में अन्तःस्थ **(अर्द्ध स्वर तथा अर्द्ध व्यंजन)** है। मुनि पाणिनि के प्रत्याहारसूत्रों में भी 'ह' अक्षर का दो बार निदर्शन है। 'हल्' प्रत्याहारसूत्र का 'ह' अक्षर यदि व्यंजन है तो 'हयवरट्' प्रत्याहारसूत्र का 'ह' अक्षर निःशंशय अन्तःस्थ है। इस प्रत्याहारसूत्र में य, व, र-अक्षरों के साथ 'ह' अक्षर का पाठ अकारण नहीं। विलुप्त ऐन्द्र व्याकरण में 'ह' अक्षर को अन्तःस्थ का गौरव भी प्राप्त था। **काशाकृत्स्न-व्याकरण में** भी (1) शब्दार्थक 'अण' > 'हण' (काशकृत्स्न-धातुव्याख्यान' भ्वादिः (।)/203) धातु, (2) मर्दनार्थक 'अबि' > 'हबि' (वही, भ्वादि (1)/205) धातु, (3) गत्यर्थक 'अम' > 'हम' (वही, भ्वादि० (1)/224) धातु इत्यादि को पढ़ा गया है। तभी अवेस्ता आदि में किसी समस्तपद के पूर्वपदके अन्त्य 'अ' का 'ह्' आदेश होता है। अवेस्ता व्याकरण के अनुरोध से मुनि पाणिनि का '**इकोयणचि**' (6/1/77) सूत्र अवश्य 'अको हणचि' रूप में संशोधनीय हो जाता है। तदनुसार समास-विधान में पूर्वपद के अन्त्य 'अ' के स्थान पर 'ह्' आदेश हो जाता है, यदि इसके परे भी स्वर से प्रारम्भ होने वाला उत्तरपद हो। इस प्रकार अवेस्तां में निर्दिष्ट 'अ' के पूर्व हकारागम अथवा 'अ' का हकारादेश का नियम अभी तक अनालोचित ही रह गया। छान्दस 'सप्त् अ + अन्धः'-स्थिति में 'हप्त् अ + अन्धो' > 'हप्त् ह् + अन्दो' ध्वनिपरिवर्तन के आधार पर अवेस्ता 'हप्त् हन्दो' रूप प्रत्यक्षगोचर होता है। अवेस्ता में धकार न होने से यहाँ उसका दकार हुआ है। इसी प्रकार पाठान्तर अवेस्ता 'हप्त् हेन्दो' समस्तपद घटित होता है। अवेस्ता के बेन्दिदाद का 'हप्त् हन्दो' पाठ या 'हप्त् हेन्दो' पाठ विश्वसनीय है। किन्तु (1) 'हप्त् हेन्दु', (2) 'हप्त् हन्दु', (3) 'हप्त् हिन्दु'-पाठान्तर विवादास्पद हैं, क्योंकि ये पाठान्तर वस्तुतः पाश्चात्यों के दुराग्रह या षड्यंत्र के परिमाम जान पड़ते हैं. उनका पूर्वाग्रह है कि संस्कृत 'सिन्धुः' शब्द से अवेस्ता आदि का 'हिन्दु' शब्द विकसित हुआ है।

'हिन्दु' शब्द का न तो अन्तिम उकार वस्तुतः 'सिन्धु' शब्द के अन्तिम उकार का और न ही 'हि-' अक्षर वस्तुतः 'सि-' अक्षर का प्रतिनिधि है। आचार्य भारतमुनि

('नाट्शास्त्र भाग 2' 17/62) के अनुसार हिमालय से लेकर सिन्धु-सौवीर तक के निवासियों के बीच उकारबहुला भाषाओं के शब्दों के अन्त में अधिकतर उकार जुड़ता है **('सिन्धी-भाषा का संक्षिप्त परिचय' पृष्ठ 36)**। यह प्रवृत्ति तो सिन्धी भाषा के भेदविशेष 'बिचोली सिन्धी' (वही, पृष्ठ 84) आदि के अन्तर्गत पायी जाती है। बिचौली सिन्धी आदि के कुछ शब्दों के आदि स्वर के पहले 'ह्' के आगम की परम्परा है **(वही, पृष्ठ 110)**। सिन्धी भाषा के अन्तर्गत 'एक' शब्द को 'एकु' या 'हेकु' या 'हिकु' **(वही, पृष्ठ 201)** आदि रूपों में प्रयुक्त किया जाना हकारागम का प्रमाण है। आचार्य भरतमुनि के द्वारा प्रतिपादित 'बाह्लीका' **(नाट्यशास्त्र भाग 2' 17/49 तथा 17/53)** प्राकृतभाषा से सम्बन्धित आधुनिक दरद, लहँदा, पश्तो, ब्राहुई इत्यादि भाषाओं के कुछ शब्दों के आदि स्वर के पहले 'ह्' के आगम की प्रथा खोजी जा सकती है। इस प्रकार तथ्यों से परे जाकर 'हिन्दु' शब्द को 'सिन्धु' शब्द का विकृत रूप बताने के पीछे पाश्चात्य विद्वानों का सुचिन्तित षड्यन्त्र सक्रिय रहा है। षड्यन्त्र यह है कि ब्राह्मण कहलाने वाले आर्य तो किसी पश्चिमी देश से आक्रमणकारी जनसमुदाय के रूप में भारतवर्ष के अन्दर प्रविष्ट हुए और तथाकथित द्रविड़ों को भगाकर सिन्धुदेश में बस गये, जिससे 'सिन्धु' शब्द को 'हिन्दु' रूप मिला। यह सब गप्प है, क्योंकि ऋग्वेद के एक मन्त्र (1/164/35) के संकेतानुसार अन्तर्वेदी ही आर्यो किंवा ब्राह्मणों की आदि जन्मभूमि है।

प्रश्न उठता है कि पुल्लिंग ग्रीक 'इन्डेस' > लैटिन 'इन्दस' शब्द अथवा स्त्रीलिंग ग्रीक 'इन्दी' > लैटिन 'इन्दिया' शब्द क्या संस्कृत 'सिन्धुः' शब्द का विकृत रूप है? उत्तर में 'नहीं' कहना पड़ता है। ग्रीक विद्वान् 'सिन्दॅस' शब्द से अनभिज्ञ नहीं **(दे० 'दि कामर्स एण्ड नैविगेशन आफ दि एरिथ्रियन सी' पृष्ठ 107)**। अतः 'सिन्धु से हिन्दु' धारणा विश्वसनीय नहीं। पुनश्च **जैमिनीय ब्राहमण (2/79)** में ऐसा संकेत है कि 'गौरावस्कन्दी' नामक इन्द्र (आठवाँ) तो समुद्रपार के देशों में गये। संभव है कि ये आठवें इन्द्र कभी ग्रीक आदि देशों में गये हों। ग्रीक लोग निश्चय ही छान्दस 'इन्धः' > छान्दस 'इन्दः' (इन्दस्) कहलाने वाले इन्द्र को 'इन्दॅस' नाम से जानते थे **(दे० 'एंशीअण्ट इण्डिया एज डेस्क्राइब्ड बाई मेगस्थनीज एण्ड एरियन' पृष्ठ 36 ''–दि मोस्ट 'एंशीअण्ट आफ देम वाज इन्दॅस–'')**। निर्दिष्ट छान्दस 'इन्दः' (इन्दस्) > ग्रीक 'इन्दॅस' शब्द का उल्लेख मिल जाने से 'सिन्धु से हिन्दु' धारणा मनगढ़न्त सिद्ध हो जाती है। यह षड्यन्त्र नहीं तो क्या है

कि संस्कृत 'सिन्धुः' शब्द ही फारसी 'हिन्दु' शब्द के माध्यम से ग्रीक भाषा में पहुँचकर हकाररहित पुल्लिंग ग्रीक 'इन्दॅस' > लैटिन 'इन्दस' अथवा स्त्रीलिंग लैटिन 'इन्दिया' रूप हो गया है। ऐसा प्रतिपादन प्रमाणशून्य होने के कारण नितान्त काल्पनिक है। ग्रीक 'इन्दॅस' > लैटिन 'इन्दस' शब्द अथवा 'इन्दिया' शब्द यदि संस्कृत 'सिन्धुः' शब्द से सम्बन्धित होता तो ग्रीक 'इन्दॅस' शब्द को 'इन्दोस'-जैसा तथा लैटिन 'इन्दस' शब्द को 'इन्दुस' या 'इन्दूस'-उच्चरित किया जाता। पाश्चात्य विद्वानों ने इस तथ्य को छिपाया है कि ग्रीक 'इन्दॅस' > लैटिन 'इन्दस' शब्द में निहित ग्रीक 'अॅस' > लैटिन 'अस' प्रत्यय तो संस्कृत के पुल्लिंग के प्रथमा-एकवचन के 'सु' (अस्) विभक्तिप्रत्यय का रूपान्तर है। संस्कृत 'सिन्धु' पद में निहित 'उ' प्रत्यय तो कृदन्तप्रत्यय या तत्सम्बन्धी उणादिप्रत्यय है। इस वास्तविकता का उद्घाटन कर दिये जाने पर ग्रीक में 'इन्दोस' और तदनुरूप लैटिन में 'इन्दुस' शब्द या 'इन्दूस' शब्द का संधान करना पड़ेगा, जो सिन्धुवाची हो। निर्दिष्ट उच्चारण वाला सिन्धुवाची ग्रीक 'इन्दोस' लैटिन 'इन्दुस'-'इन्दुस' शब्द का उल्लेख नहीं मिलता। हाँ, लैटिन 'इन्दूस' विशेषण अवश्य 'इन्दु' अर्थात् चन्द्र की चाँदनी का आशय रखता है **(तुलनीय-'संस्कृतं यूरोपीय भाषाश्च' पृष्ण 200)**। इस प्रकार 'सिन्धु से हिन्दु' धारणा निस्सार एवं प्रमाणशून्य होने के कारण उपेक्षणीय हो जाती है। किसी भी प्राचीन विद्वान् ने 'सिन्धुः' > 'हिन्दु'-ध्वनिपरिवर्तन का संकेत तक नहीं किया। तब आधुनिक युग के पाश्चात्य विद्वानों के कथनों को आप्तवचन नहीं माना जा सकता। विभक्ति प्रत्ययों की प्रस्तुत जानकारी के आधार पर उनकी 'सिन्धु से हिन्दु' धारणा नहीं टिक पाती है-

1. पुल्लिंग के प्रथमा-एकवचन का संस्कृत 'अस्' (सु) > ग्रीक 'अॅस' > लैटिन 'अस' विभक्तिप्रत्यय।

2. नपुंसकलिंग के प्रथमा-एकवचन का 'अम्' (सु) > ग्रीक 'अॅन' > लैटिन 'एम्' विभक्तिप्रत्यय।

3. स्त्रीलिंग के प्रथमा-एकवचन का 'ई' (सु) > ग्रीक 'ई' > लैटिन 'इया' विभक्तिप्रत्यय।

यदि देश का बोध कराने के लिए छान्दसभाषा और संस्कृतभाषा में पुल्लिंग शब्द के प्रयोग के प्रति विशेष आग्रह है तो ग्रीक और लैटिन में तदर्थ स्त्रीलिंग संज्ञा के प्रयोग के प्रति।

तथ्यों की कसौटी पर खरी नहीं उतरने वाली 'हिन्धु से हिन्दु' धारणा का मोह छोड़ना युग की माँग है। पुनः प्राचीन फारसी शिलालेखों के 'हिदुस्' शब्द और बाइबिल के 'होदू' शब्द को 'हिन्दु' शब्द या 'हिन्दू' शब्द से सम्बन्धित दर्शाना अनभिज्ञता है। संस्कृत 'यौधेया:' > अरबी एकवचन 'यहूदी'–बहुवचन 'हूद' की बाइबिल की 'ईस्थर' पुस्तक के 'होदू' या 'हूद' (**'दि ज्याग्राफिकल डिक्शनरी आफ एंशीअण्ट एण्ड मेडीवल इण्डिया' पृष्ठ 215**) हैं। प्राचीन फारसी शिलालेखों का 'हिदुश्' देश तो यही 'यौधेय' > 'यहूद' 'होदू' > 'हिदुश'–ध्वनिपरिवर्तन के अनुसार यौधेय देश है, जिस पर आन्ध्रसात-वाहन राजाओं के बाद 'आन्ध्रभृत्य' कहलाने वाले आभीरों का आधिपत्य हो गया। पूर्ववर्ती यौधेयों किंवा परिवर्ती आभीरों का देश 'हिदुश' वास्तव में कन्दहार तथा हेरात के बीच स्थित था (**'स्टडीज इन दि ज्यागर्फी आफ एंशीअण्ट एण्ड मेडीवल इण्डिया' पृष्ठ 32/पादटिप्पणी 7**)। तभी तो प्राचीन फारसी शिलालेखों में 'गदार' (< गान्धार) देश के तुरन्त पश्चात् किंवा पहले 'हिदुश्' देश का उल्लेख हुआ है। 'हिदुश्' देश के अनन्तर कई अफगानिस्तानी देशों का उल्लेख होने के कारण यह नहीं माना जा सकता है कि 'हिन्दुश्' देश तो फारस का अन्तिम राज्य था। फलस्वरूप हेरॅडोटस का 'इन्दॅस' देश कदापि 'सिन्धु' देश नहीं हो सकता। **ऋग्वेद (10/75/6) तथा पौराणिक भुवनकोश के** अनुसार भारतवर्ष तो सिन्धु नदी से भी परे उदीच्य या उदन्त या उदन्त्य या उदक् किंवा उत्तर-पश्चिम देशों विशेषकर अवेस्ता 'हप्त् हन्दो' देश तक विस्तृत था। आचार्य भरतमुनि के द्वारा प्रतिपादित 'बाह्लीका' (**'नाट्यशास्त्र भाग 2' 17/49 तथा 17/53** प्राकृतभाषा से यह सिद्ध होता है कि उनके समय तक भारतवर्ष की उत्तर-पश्चिम सीमा निश्चय ही 'बाह्लीक' > वर्तमान 'बलख' के 'आमू' > छान्दस 'तृष्टामा' नद किन्तु पौराणिक 'वक्षु' या 'चक्षु'–नद, किन्तु ग्रीकों के 'ऑक्सस' नद द्वारा निर्धारित थी। इन्द्रपुत्र अर्जुन ने अफगानिस्तान के जिन आयुधजीवी संघों वाले सप्तगणों को पराजित किया था, वे तो अवेस्ता के 'हप्त् हन्दो' देश के थे। उनमें बाह्लीक गणराज्य अवश्य सम्मिलित था। कुल मिलाकर सिन्धु से 'हिन्दु' धारणा को प्रश्रय देने वाले पाश्चात्य विद्वान् अपने पूर्वाग्रह, पक्षपात, अल्पज्ञान, ईसाईमतावलम्बन, ब्राह्मणविद्वेष इत्यादि के कारण सत्यान्वेषी नहीं हैं और इसलिये उक्त धारणा तात्त्विक नहीं प्रत्युत काल्पनिक है।

अब 'हिन्दु' आदि शब्दों के व्याकरण पर विचार करना है, जिससे अनेक भ्रान्तियों का उन्मूलन हो सके।

1. 'हिन्दु' शब्द और 'हिन्दू' शब्द–फारसी के ये दोनों शब्द या तो कृदन्त हैं या तृद्धितान्त। अन्य मत से फारसी 'हिन्दु' शब्द कृदन्त है और पारसी 'हिन्दू' शब्द तद्धितान्त। कृदन्त 'हिन्दु' शब्द से 'हिन्दे जातः' (हिन्द में उत्पन्न) तात्पर्य ग्रहण नहीं किया जा सकता। 'हिन्दु' शब्द ही नहीं अपितु 'हिन्दू' शब्द भी अनेकानेक निन्दात्मक अर्थों का वाचक है। वैसे अफगानिस्तान के ब्राह्मणशासकों अथवा परवर्ती ब्राह्मणशासियों (ब्राह्मणशाहियों) ने इन दोनों शब्दों को वहाँ के उत्तर-पश्चिम के लोगों के सम्बोधन के लिये नियत किया था। इन शब्दों का ऐतिहासिक महत्त्व केवल इतना है कि ये शब्द प्रासंगिक रूप से श्यामवर्ण वाले, आन्ध्रभृत्य या 'आन्ध्रों' के भृत्य अर्थात् सेवक, अफगानिस्तान के दर्रों आदि के भूभाग की रक्षा करने वाले 'पल्लव' > 'पह्लव' संज्ञक शासकों और इनके सैनिकों का प्रहरी होना, कपिशा > वर्तमान काफिरिस्तान में उनका बोलबाला होने के कारम 'काफिर' कहलाना इत्यादि आशयों का भी संकेत देते हैं।

2. 'हिन्दी शब्द'–फारसी भाषा में 'तत्र जातः' तात्पर्य की विवक्षा होने पर 'ई' तद्धितप्रत्यय से काम लिया जाता है। 'हिन्दे जातः' तात्पर्य में 'हिन्द' शब्द से 'ई' प्रत्यय जुड़ने पर फारसी 'हिन्दी' शब्द निष्पन्न होता है। पारसीक प्रकाशकार (100/पृष्ठ 47) ने 'डी' (ई) तद्धितप्रत्यय की उद्भावना की है। ऐसी दशा में 'ड्' की इत्संज्ञा करनी पड़ती है। अतः सीधे-सीधे 'ई' तद्धितप्रत्यय की उद्भावना की हैं। ऐसी दशा में 'ड्' की इत्संज्ञा करनी पड़ती है। अतः सीधे-सीधे 'ई' तद्धितप्रत्यय को स्वीकारना ठीक है। **संस्कृतपारसीकपदप्रकाशकार (492/पृष्ठ 84 ''ई क्वचित्तत्र जातेऽर्थ–'')** ने 'ई' तद्धितप्रत्यय ही निर्दिष्ट किया है। संस्कृत व्याकरण में भी 'ईय' आदेश वाला 'छ' प्रत्यय (सूत्र 7/1/2) है। तदनुसार फारसी 'हिन्दी' शब्द का संस्कृतीकरण किये जाने पर घटित 'हिन्दीय' शब्द उसी प्रकार प्रयोगार्ह है, जिस प्रकार 'भारतीय' शब्द। हम 'हिन्दीय' > 'हिन्दी' हैं, कदापि 'हिन्दु' नहीं।

3. 'हिन्दुस्तान्' शब्द और 'हिन्दिस्तान्' शब्द–ये दोनों शब्द समानार्थी हैं। 'हिन्दूनां हिन्दीनाम् इदं स्थानम् अस्ति' (हिन्दुओं हिन्दियों का यह स्थान है) तात्पर्य

(**'संस्कृतपारसीकपदप्रकाश' 485/पृष्ठ 92** ''तस्य तत् स्थानमित्यर्थे स्तानशब्दः कीर्त्यते यथा।'' तथा **'पारसीकप्रकाश' 104/पृष्ठ 48** ''अस्त्यर्थ स्तान्।'') में 'हिन्दू' शब्द–'हिन्दी' शब्द से 'स्तान्' तद्धितप्रत्यय या शब्द जोड़ने तथा ऊकार–ईकार को लघु करने पर फारसी 'हिन्दुस्तान्'–'हिन्दिस्तान्' शब्द घटित होते हैं। इसी प्रकार 'हिन्दु' शब्द से भी 'हिन्दुस्तान्' शब्द सिद्ध होता है। यह भी माना जाता है कि 'हिन्दुस्तान्' शब्द के दकार के पहले इकारागम और उकारलोप करने से 'हिन्दिस्तान्' शब्द व्युत्पन्न होता है। यदि संस्कृतीकरण अभीष्ट हो तो फारसी 'हिन्दुस्तान्' शब्द और फारसी 'हिन्दिस्तान्' शब्द के स्थान पर संस्कृत 'हिन्दस्थानम्' अभिधान व्यावहारिक है। यह जानना आवश्यक है कि मुस्लिम इतिहासकारों ने संस्कृत 'इन्द्रप्रस्थः' > अरबी 'हिन्दपत' (वर्तमान दिल्ली) से पूर्व दिशा की ओर वाले भारतवर्ष को 'हिन्दुस्तान्' नाम दिया था। इस पर पीछे विचार किया जा चुका है।

4. 'हिन्दोस्तान्' शब्द और 'हिन्दस्तान्' शब्द–फारसी 'हिन्दोस्तान्' शब्द और 'हिन्दस्तान' शब्द तो 'हिन्दस्य स्थानम्'–इस समासविग्रह के आधार पर षष्ठीतत्पुरुषसमास होने पर निष्पन्न 'हिन्दस्थानम्' अभिधान के विकृत रूप हैं। इनका अर्थ है 'इन्द्रस्थान्' अर्थात् स्वर्ग। ऐन्द्री दिशा या प्राची दिशा के अन्द्रदेश या प्राच्यदेश को संस्कृत 'इन्द्रस्थानम्' > फारसी 'हिन्दोस्तान्' या 'हिन्दस्तान्' कहा जाता था। 'इन्द्रस्थानम्' अभिधान के स्थान पर 'ऐन्द्रम्' (**'रघुवंश' 2/50**) अभिधान अथवा 'एन्द्रं स्थानम्' (**'मनुश्मृति चतुर्थ विभागः भारतीय विद्या भवन' 8/344/पृष्ठ 516 पर मेधातिथि ''इन्द्रस्वामिकं स्थानं स्वर्गाख्यमैन्द्रं**–) अभिधान का प्रयोग करना शास्त्रसम्मत है। ये सभी अभिधान स्वर्गवासी भी हैं। प्राच्यदेश यों प्रथम स्वर्ग है। इन्द्रवाचक छान्दस 'इन्दः' शब्द के 'इ' अक्षर के पूर्व 'ह्' का आगम होने पर अरबी-फारसी प्रभृति भाषाओं का 'हिन्द' शब्द गोचर होता है। फारसी 'हिन्दोस्तान्' शब्द और पारसी 'हिन्दस्तान्' शब्द की अपेक्षा संस्कृतीकृत 'हिन्दोस्तान्' शब्द आता है। इसका सटीक प्रयोग 'हिन्दी हैं हम वतन हिन्दोस्ताँ हमारा' गीत में हुआ है।

5. फारसी 'हिन्दमन्द्' शब्द–फारसी 'हिन्दमन्द्' शब्द को 'हिन्दोऽस्ति विद्येऽस्य' (**'पारसीकप्रकाश' 114/पृष्ठ 49 ''अस्त्यर्थे मन्द्''**) अर्थ में पारसी 'हिन्द' शब्द से फारसी 'मन्द्' प्रत्यय का विधान कर सिद्ध किया जाता है। **'पर्सियन–इंगलिश डिक्शनरी'**

(पृष्ठ 1514) के अनुसार अफगानिस्तानी 'सीस्तान' > संस्कृत 'शकस्थानम्' अभिहित किये जाने वाले प्रदेश के नद का नाम है 'हिन्दमन्द्' > आधुनिक 'हेलमण्ड'। इसका संस्कृतीकरण किया जा सकता है। 'हिन्दोऽस्ति विद्यतेऽस्य' अर्थ में 'हिन्द' प्रातिपदिक से **'तदस्यास्त्यस्मिन्निति मतुप्' (5/2/94)** सूत्र से 'मतुप्' (मत्) प्रत्यय जुड़ने पर पुल्लिंग के प्रथमा-एकवचन के अन्तर्गत 'हिन्दमान्' पद का निर्वचन होता है। यदि 'हिन्द' शब्द को **'मादुपधायाश्च मतोर्वोऽयवादिभ्यः' (8/2/9)** सूत्र के अनुसार आकृतिगणमूलक यवादिगण से सम्बन्धित न माना जाए तो 'मतुप्' (मत्) प्रत्यय के 'म' का 'व' होने पर पुल्लिंग के प्रथमा–एकवचन के अन्तर्गत 'हिन्दवान्' पद व्युत्पन्न होता है। फारसी 'हिन्दमन्द्' शब्द से इस तथ्य का उद्घाटन हो रहा है कि 'हिन्दमन्द्' > वर्तमान 'हेलमण्ड' नद का उद्गम निश्चय ही अफगानिस्तानी 'हिन्द' प्रवेश में है। 'हेलमण्ड' नद यों 'हिन्द' वाला नद है। यहाँ यह भी सम्भव है कि 'इन्द' > 'हिन्द' > वर्तमान 'इन्द्राब' नद वाला होने के कारण भी 'हिन्दमन्द्' नाम रूढ़ हुआ हो। फारसी 'मन्द॰' तद्धितप्रत्यय वस्तुतः संस्कृत 'मतुप्' (मत्) तद्धितप्रत्यय का विकृत रूप है।

6. पुल्लिंग 'हिन्दवान्' शब्द और स्त्रीलिंग 'हिन्दवानी' शब्द–फारसी 'हिन्दवान्' शब्द की निर्दिष्ट निरुक्ति के अतिरिक्त एक अन्य निरुक्ति भी है। अफगानिस्तानी 'हेलमण्ड' नद को 'हिन्दवान्' नाम से इसलिये जाना जाता है कि यह नद निःसन्देह अफगानिस्तानी 'हिन्द' प्रदेश की रक्षा करता रहा है। पुल्लिंग पारसी 'हिन्दवान्' शब्द के अन्य अर्थ भी हैं। 'हिन्दं रक्षति' (**'संस्कृतपारसीकपदप्रकाश' 483/पृष्ठ 92** ''रक्षत्यर्थे तु वान स्यात–'' तथा **'पारसीकप्रकाश' 113/पृष्ठ 49 ''रक्षतीत्यर्थे वान्।''**) के अभिप्राय में 'हिन्द' नाम से पारसी 'वान्' तद्धितप्रत्यय का योग होने पर फारसी 'हिन्दवान्' शब्द की निष्पत्ति होती है। फारसी 'हिन्दवान्' शब्द का क्योंकि संस्कृत रूपान्तर 'हिन्दवान्' शब्द ही है, अतएव 'हिन्दवान्' शब्द का खुलकर प्रयोग किया जा सकता है। अफगानिस्तानी 'हिन्द' देश की रक्षा करने वाले 'पल्लव' > 'पहलव' शासक आदि तथा इनके सैनिक आदि सभी तो 'हिन्दवान्' सिद्ध होते हैं। जो अफगानिस्तानी 'हिन्द' का प्रहरी हो, उसे 'हिन्दवान्' कहना ठीक है। इस हिन्द की रक्षा करने वाले नद, गर्त, दर्रे, पर्वत इत्यादि भी 'हिन्दवान्' कहे जा सकते हैं। हिन्द के प्रहरी कहलाने वाले पहलव आदि शासकों और इनके सैनिकों आदि की तीक्ष्णायसनिर्मित असि को 'हिन्दवानी' कहने की प्रथा थी

('पर्सियन-इंग्लिश डिक्शनरी' पृष्ठ 1514)। 'हिन्दवान्' कहलाने वाले योद्धाओं की प्रतिष्ठा को भी हिन्दवानी कहा जाता था, यथा महाकवि भूषण की कविता 'राखी हिन्दवानी–' में प्रयुक्त 'हिन्दवानी' संज्ञा। हिन्द की महिला को भी 'हिन्दवानी' कहना अभिप्रेत है। वैदिक युग में अफगानिस्तानी 'हिन्द' देश के रक्षक देवराज इन्द्र और इन्द्रानुयायी सैनिकों आदि को 'हिन्दवान्' कहा जाता था। 'हिन्द' अथवा इन्द्र के शरीररक्षक परिचारक को भी 'हिन्दवान्' कहते थे। अफगानिस्तानी हिन्द का मानो जीवन-यापन का साधन होने के कारण अत्यन्त मधुर एवं बृहदाकार तरंबुज (तरबूज) को 'हिन्दवाना' कहा जाता है **(पर्सियन-इंग्लिश डिक्शनरी' पृष्ठ 1514)**, जो 'बाह्लीक' आधुनिक 'बलख' के निकटवर्ती भूभाग में बहुत उत्पन्न होता है।

यदि पाश्चात्यों ने निश्छल भाव से शोधकार्य किया होता तो वे निराधार 'सिन्धु से हिन्दु' धारणा की उद्भावना नहीं करते। अवेस्ता, फारसी तथा अरबी के 'हन्द'–'हिन्द' शब्द के आदि 'ह'–'हि' अक्षर के रूप में हकारागम के नियम का व्यापक अनुसंधान अभिमत है।

प्रथम अनुसन्धान–इब्नबतूता ने 'इन्द्रप्रस्थ' > वर्तमान दिल्ली को 'हिन्दपत' कहा है **('तुगलुककालीन भारत भाग 1' पृष्ठ 238)**, जहाँ संस्कृत 'इन्द्र' पूर्वपद के अनुवाद में अरबी 'हिन्द' पूर्वपद प्रयुक्त हुआ है। स्पष्ट है कि इन्द्रप्रस्थ शब्द के आदि 'इ' के पहले 'ह्' का आगम होने तथा अन्त्य रकार का लोप करने पर अरबी 'हिन्द' शब्द प्रसिद्ध हुआ है। फारसी में भी 'हिन्द' शब्द की प्रतिष्ठा है। परन्तु अरबी 'हिन्द' शब्द निःसन्देह संस्कृत 'इन्द्रः' शब्द का विकृत रूप है।

द्वितीय अनुसन्धान–अवेस्ता 'हन्दाम' शब्द का फारसी 'अन्दाम' रूप प्रचलित है। अतएव इस अवेस्ता 'हन्दाम' शब्द में हकारागम की खोज की जा सकती है। छान्दसभाषा में शरीरवाचक 'धाम' शब्द गोचर होता है। ('नामानुक्रमणी' पंक्ति 271)। परन्तु छान्दस 'अन्धाम' शब्द उपलब्ध नहीं।' यहाँ महाभाष्यकार के आप्तवचन 'सर्वे देशान्तरे' ('महाभाष्य' 1/1/1 पर 9वाँ प्रवचन) का सहारा लेना पड़ता है। तदनुसार छान्दस 'अन्धाम्' शब्द अब भी देशान्तर या सीमान्तदेश अवेस्ता 'हप्त् हन्द' के अन्तर्गत 'हिन्दाम्' रूप में व्यवहृत होता है। अफगानिस्तान में शरीरवाची 'हन्दाम्' शब्द का प्रयोग होता है

और ईरान में तदर्थ 'अन्दाम्' शब्द का। क्लेदनार्थक छान्दस 'अन्ध' ('आख्यातानुक्रमणी' पंक्ति 482) धातु से 'सर्वधातुभ्यो मनिन्' ('उणादिसूत्रवृत्ति 4/144) उणादिसूत्र के अनुसार 'मनिन्' (मन्) प्रत्यय का विधान होने पर नपुंसकलिंग के प्रथमा-एकवचन के अन्तर्गत छान्दस 'अन्धाम्' (अन्धामन्) शब्द का निर्वचन होता है। जल आदि से क्लेदित होते रहने के कारण शरीर को 'अन्धाम' या 'धाम' कहते हैं। छान्दस 'अन्धाम' पद के आदि 'अ' के पहले 'ह्' के आगम से अवेस्ता 'हन्दाम' शब्द सामने आता है।

तृतीय अनुसन्धान–अरबी 'हिन्द' शब्द भी हकारागम के नियम का ज्वलन्त प्रमाण है। 'ब्रह्मसिद्धान्त' ग्रन्थ को संक्षेपतः 'सिद्धान्त' नाम से जाना जाता है। अलबेरुनी ने सिद्धान्त' = सिद्ध + अन्त' के अनुवाद में 'सिन्ध हिन्द' रूप का उल्लेख किया है। इस समस्तपद का उत्तरपद 'हिन्द' निःसंशय छान्दस एवं संस्कृत 'अन्तः' > 'अन्दः' पद का विकृत रूप है। कश्मीर आदि भारतीय भाषाओं तथा अरबी आदि भाषाओं तथा अरबी आदि भाषाओं में अन्त्य तकार के स्थान पर दकार के प्रयोग की परम्परा है। धातुपाठ में भ्वादिगणीय बन्धनार्थक 'अन्त' धातु तथा 'अन्द' धातु–दोनों का निदर्शन है (**'काशकृत्स्न-धातुव्याख्यान' भ्वादि० (1)/8 ''अति अदि बन्धने।''**)। विचाराधीन 'अन्तः' पद को लेकर अरबी 'हिन्द' रूप व्यवहृत हुआ है। सिद्धोऽन्तो निश्चयो यस्मिन् सः ' (**'नामालिंगानुशासन नाम अमरकोषं 1/5/4 पर व्याख्यासुधा**) समासविग्रह के आधार पर बहुब्रीहि समास होकर 'सिद्धान्तः' समस्तपद सिद्ध हुआ है। तद्नुसार यहाँ 'अन्तः' शब्द निश्चयार्थक है। ऐसे छान्दस एवं संस्कृत 'अन्तः' शब्द के आदि 'अ' के पहले 'ह्' का आगम होने तथा वर्णव्यत्यय या वर्णविकार के स्तर पर 'अ' का 'इ' करने और 'त' का 'द' घटने पर अरबी 'हिन्द' शब्द विकसित हुआ है। वैसे छान्दस एवं संस्कृत 'अन्तः' पद के पर्याय में देश-विदेश की भाषाओं के अन्तर्गत 1. 'अन्द', 2. 'इन्त', 3. 'इन्द'-रूप प्रचलित हैं (**'संस्कृतं यूरोपीय भाषाश्च' पृष्ठ 312** ''सं० अन्त–पु० उ० जा० इन्ति, जा० इन्दि, गॉ० अन्दीस, आं० इन्द, अन्द।'')। आदि 'अ' को 'इ' करने की प्रवृत्ति तो अवेस्ता में भी है, यथा–'अन्द्रो' > 'इन्द्रो'। छान्दस एवं संस्कृत के शब्दों के आदि अकार का इकार होना, आदि अकार के पहले हकारागम होना और अन्त्य तकार या धकार या दकार होना ध्यातव्य है। कुल मिलाकर, छान्दस एवं संस्कृत का निश्चयार्थक 'अन्तः' शब्द ही अरबी आदि में 'हिन्द' रूप हो गया है।

चतुर्थ अनुसन्धान–छान्दस एवं संस्कृत के 'अन्तः' पद की भाँति पर्यायवाची 'हिन्द' शब्द भी अनेकार्थक है। अवेस्ता के बेन्दिदार के 'हप्त् हन्दो' देश पर 'जेन्द' संज्ञक पह्लवी टीका में गोचर छह शब्दों के अन्तर्गत 'हिन्दु' शब्द दो बार आया है। 'वेस्टरगार्ड द्वारा सम्पादित अवेस्ता संस्करण के बन्दिदाद के 'हप्त् हन्दो' समस्तपद के साथ जुड़े छह शब्दों को हाग ने इस प्रकार अनूदित किया है–'फ्रॉम दि ईस्टर्न (**लिट० मोर मार्निंग**) हिन्दु टु दि वेस्टर्न (**लिट० मोर इवनिंग**) हिन्दु। पालथीम (डब्ल्यू० बी० हेन्निंग मेमोरियल वॉल्यूम, लन्दन, 1970, पी० पी० 447-450 पर लेख) ने निर्दिष्ट छह शब्दों का यह अनुवाद दिया है–'**फ्राम दि ईस्टर्न फ्रॉण्टियर टु दि वेस्टर्न फ्रॉण्टियर**'। इन दोनों अनुवादों से यह निष्कर्ष निकलता है कि अवेस्ता 'हप्त् हन्दो' देश निश्चय ही हिन्दु कुश पर्वत की पूर्वी उपत्यका से उसकी पश्चिमी उपत्यका तक विस्तृत था। यहाँ 'हिन्दु' शब्द तो अन्त अर्थात् प्रस्थ या उपत्यका का प्रतिमान बनकर आया है (**'नाममाला' 9/पृष्ठ 4 ''प्रस्थं पार्श्वं तटं सानुर्मेखलोपत्यका तटी। नितम्बमन्तो दन्तश्च तद्वानपि गिरिः स्मृतः॥''**)। अन्त या प्रस्थ या उपत्यका का अर्थ है–पर्वतीय समतलभूमि। तब हिन्दुकुश पर्वत के पूर्वी अन्त या प्रस्थ से लेकर हिन्दुकुश पर्वत के पश्चिमी अन्त या प्रस्थ तक निर्दिष्ट 'हप्त हन्दो' देश फैला था। 'जेनद' संज्ञक पह्लवी टीका लिखने वाले विद्वान् ने प्रस्थ या उपत्यका के वाचक संस्कृत 'अन्त' शब्द के अनुवाद में 'हिन्दु' शब्द व्यवहृत किया है। संस्कृत के 'अन्तः' पद के आदि 'अ' के पहले 'ह्' का आगम, अकार का इकार, तकार का दकार और उदीच्यदेशों की उकारबहुला भाषाओं की प्रवृत्ति से अन्त्य अकार का उकार हुआ है। इस प्रकार प्रस्थसूचक संस्कृत 'अन्तः' पद से उक्त पह्लवी टीकागत 'हिन्दु' शब्द विकसित हुआ है। इस 'हिन्दु' > 'हिन्द' शब्द से 'अन्त' या उपत्यका के अभिप्राय को निवेदित किया गया है, सीमा के अभिप्राय का नहीं। ध्यान में रखना है कि हिन्दुकुश पर्वत की पश्चिमी उपत्यका तो यहाँ अनेक उपत्यकाओं के संघात के रूप में निर्दिष्ट है। यह भी माना जा सकता है कि छान्दस 'रसा' > वर्तमान 'गिलगिट' नदी ही पूर्वी 'हिन्दु' नदी और छान्दस 'इन्द्र' > आधुनिक 'इन्द्राब' या 'अन्द्राब' नदी ही पश्चिमी 'हिन्दु' नदी है।

पंचम अनुसन्धान–कन्नड़ 'हिन्दु' विशेषण का अर्थ है 'पिछला' ('कन्नड़-हिन्दी शब्द कोश' पृष्ठ 424)। पिछला या अन्तिम या अन्त्य या पश्चिम या पाश्चात्य-सभी शब्द परस्पर समानार्थी हैं (**नामलिंगानुशासन नाम अमरकोष' 3/1/81/पृष्ठ 376 ''अन्तो**

जघन्यं चरमन्त्यपाश्चात्यपश्चिमम् ॥'')। 'पिछला' या 'पाछलो'-शब्द से अन्तिम, अन्त, चरम, पच्छिम (पश्चिम) इत्यादि आशय लिये जाते हैं (**'डिंगल कोष' 299/पृष्ठ 259 ''–अन्तिम अन्त–चरम–पच्छिम–पाछलो–।''** तथा **'हिन्दी-संस्कृत-कोश' पृष्ठ 372 ''पिछला, वि०–पश्चिम–पाश्चात्य 3. अन्त्य, अन्तिम–।''**)। संस्कृत 'अन्त' विशेषण का यों विकृत रूप है कन्नड़ 'हिन्दु' शब्द। उपर्युक्त पह्लवी टीका के 'हिन्दु' शब्द की भाँति कन्नड़ 'हिन्दु' विशेषण भी संस्कृत 'अन्त' विशेषण से घटित हुआ है। इस विशेषण के द्वारा से अवतरित संज्ञा 'हिन्दु' या 'हिन्द' को 'अन्त' देश या अन्त्यदेश या अन्तिमदेश या पिछला देश या पश्चिम देश या पाश्चात्य देश के अर्थ में ग्रहण करना युक्तियुक्त है। प्रश्न यह उठता है कि 'अन्त' कहलाने वाले देश का क्या प्रमाण है? प्रियदर्शी अशोक के तेरहवें शिलालेख में 'अन्त' देश का उल्लेख हुआ है (**'प्राचीन भारतीय अभिलेख संग्रह (1)' प्रियदर्शी अशोक का तेरहवाँ शिलालेख/पंक्ति 8/पृष्ठ 41 ''–सवेषु च अंतेषु। ''**) यह 'अन्त' देश वस्तुतः 'प्रत्यन्त' देश के अर्थ-स्तर पर म्लेच्छदेश है (**वही, टिप्पणी** 9/पृष्ठ 45 'अन्त' तथा 'प्रत्यन्त' (**शिलालेख द्वितीय**) का पर्यायवाची रूप में प्रयोग।'')। 'प्रत्यन्त' शब्द का संक्षिप्त रूप है 'अन्त' (**मंखकोश' 344/पृष्ठ 25 ''प्रत्यन्तौ म्लेच्छदेशान्तौ–।''**)। अवेस्ता के बेन्दिदाद का 'हप्त हन्दो' देश वस्तुतः प्रत्यन्तदेश या म्लेच्छदेश है। अवेस्ता 'हप्त हन्दो' समस्तपद का 'हन्दो' उत्तरपद निःसन्देह उत्तरपद संस्कृत 'अन्तः' का विकृत रूप है। अवेस्ता में अन्यत्र 'हिन्द' शब्द की भी चर्चा है। 'हिन्दु' शब्द के निन्दात्मक अर्थ इसलिये नियत किये गये हैं कि अफगानिस्तानी 'हिन्द' देश एक म्लेच्छदेश के रूप में विख्यात हो चुका था। कन्नड़ 'हिन्दु' विशेषण अथवा इससे घटित 'हिन्द' संज्ञा को अनेक भाषाओं ने अपना लिया। उदाहरण के लिये कन्नड़ 'हिन्दु' विशेषण ही 'हाइन्द'–जैसे उच्चारण के साथ अंग्रेजी में पहुँचकर अन्त या पश्चिम या पिछला आदि अर्थों का ही द्योतक है (**'दि स्टुडेण्टस इंग्लिश-संस्कृत डिक्शनरी) पृष्ठ 204 ''हाइन्द, हाइन्दर, ए० पश्चिम, जघन्य, पश्चात्–''**)। अवेस्ता के बेन्दिदाद का 'हप्त् हन्दो, देश एक 'अन्त देश' या पश्चिम देश विशेषकर उत्तर-पश्चिम देश है। 'पश्चिम' देश से पश्चिमोत्तर देश का आशय लिया जाता रहा है (**'नामलिंगानुशासन नाम अमरकोष' 2/1/7/पृष्ठ 112''–उदीच्यः पश्चिमोत्तरः।'' पर व्याख्यासुधा ''पश्चिमेन सहित उत्तरो देशः–।''**)। संस्कृत 'अन्तः' > अवेस्ता 'हन्दो' या 'हिन्दो'–देश एक

पश्चिम देश है। कन्नड़ 'हिन्दु' विशेषण निःसंशय संस्कृत 'अन्त' विशेषण का विकृत रूप है, जिसको अनेक भाषाओं ने विशेषण या संज्ञा के रूप में अपनाया। कन्नड़ 'हिन्दु' विशेषण, इससे घटित 'हिन्दु' संज्ञा या 'हिन्द' संज्ञा की निष्पत्ति के लिए चतुर्थ अनुसंधान द्रष्टव्य है।

षष्ठ अनुसन्धान–पंजाबी 'हिन्दा' शब्द भी हकारागम के नियम से अनुविद्ध है। अन्न तथा ओदन के वाचक छान्दस 'अन्धः' (अन्धस्) पद से पंजाबी 'हन्दा' शब्द घटित हुआ है (**'पंजाबी-संस्कृत शब्दोश' पृष्ठ 137**)। छान्दस 'अन्धः' पद के आदि 'अ' के पहले 'ह्' का आगम हुआ है। माना जा सकता है कि अवेस्ता 'हप्त्' हन्दो' समस्त पद का 'हन्दो' उत्तरपद भी संस्कृत 'अन्धः' किंवा 'अन्धम्' अभिधान के आदि 'अ' को हकारागम करने पर निष्पन्न हुआ है। क्लेदनार्थक छान्दस 'अन्ध' धातु से 'सर्वधातुभ्योऽसुन्' (**'उणादिसूत्रवृत्ति 4/188**) उणादिसूत्र के अनुसार 'असुन्' (अस्) प्रत्यय के सहारे नपुंसकलिंग के प्रथमा-एकवचन के अन्तर्गत 'अन्धः' (अन्धस्) पद सिद्ध करना अधिक संगत है। क्लेदनार्थक धान्दम् 'अन्ध' धातु के रहते यहाँ 'अदेर्नुम्धौच' (**'उणादिसूत्रवृत्ति' 4/205**) उणादिसूत्र अनुपयोगी हो जाता है। छान्दस 'अन्धः' (अन्धस्) पद के आदि 'अ' के पहले 'ह्' का आगम होने, धकार को दकार करने तथा संलग्न 'अस्' (सु) प्रत्यय को 'आ' रूप देने पर पंजाबी 'हन्दा' शब्द गोचर होता है। 'सप्तगतानि अन्धानि यस्मिन् सः' समासविग्रह के आधार पर बहुव्रीहसमास होकर छान्दस-संस्कृत 'सप्तान्धः' > अवेस्ता 'हप्त हन्दो' समस्तपद सिद्ध होता है। जलवाचक 'अन्धम्' अभिधान भी क्लेदनार्थक छान्दस 'अन्ध' धातु से निष्पन्न करना समीचीन है। समस्त पद के उत्तरपद 'अन्धः' के 'अ' के पहले 'ह्' का आगम होने और धकार को दकार करने पर अवेस्ता 'हप्त हन्दो' समस्तपद का उत्तरपद 'हन्दो' का निर्वचन हो जाता है।

सप्तम अनुसन्धान–अशोकशिलालेखीय 'हिद' प्राकृतशब्द की भाँति अवेस्तादि के 'हिन्द' शब्द की निष्पत्ति होती है। संस्कृत भाषा 'इह' > सौरसेनी प्राकृतभाषा 'इध' शब्द से अशोकशिलालेखीय प्राकृभाषा का 'हिद' शब्द विकसित हुआ है। **प्रियदर्शी अशोक के नवें शिलालेख (7वीं-8वीं पंक्ति) में, ग्यारहवें शिलालेख (दूसरी पंक्ति) में तथा तेरहवें शिलालेख (12वीं पंक्ति) में** 'हिद' शब्द को संस्कृत 'इह' > सौरसेनी प्राकृत 'इध' शब्द

के आदि 'इ' अक्षर के पहले 'ह्' अक्षर का आगम होने तथा धकार को दकार करने के परिणामस्वरूप देखा जाता है (**दे० 'प्राचीन भारतीय अभिलेख-संग्रह (1)'** के निर्दिष्ट शिलालेख)। प्रस्तुत संस्कृत 'इह' > शौरसेनी प्राकृत 'इध' > अशोकशिलालेखीय प्राकृत 'हिद'-ध्वनिपरिवर्तन के समानान्तर छान्दस 'इन्ध' > छान्दस 'इन्द' > अवेस्तादि हिन्द-ध्वनिपरिवर्तन निर्विवाद हो जाता है।

अष्टम अनुसंधान–फारसी 'हेजुम' (हैजुम) शब्द वस्तुतः पुल्लिंग छान्दस 'इध्मः' (दे० निरुक्त) पद से सम्बन्धित जान पड़ता है। यह अभिधान इन्धनवाचक है। छान्दस 'इध्मः' > प्राकृत 'इज्झम' शब्द के आदि 'इ' के पूर्व 'ह्' का आगम होने, संयुक्तव्यंजन 'ज्झ' को 'जु' रूप देने तथा 'इ' को 'ए' (ऐ) करने पर फारसी 'हेजुम' (हैजुम) शब्द विकसित होता है। यह पीछे लिखा जा चुका है कि फारसी में संस्कृत शब्दों के आदि 'अ' के पहले 'ह्' के आगम की परम्परा रही है, यथा–(1) संस्कृत 'अस्ति' > फारसी 'हस्त' रूप ('पारसीकप्रकाश' पृष्ठ 41) तथा (2) संस्कृत 'अष्टौ' > फारसी 'हश्त्' शब्द **(वही 11/पृष्ठ 26)**। ऐसा कहना अनुचित है कि फारसी में संस्कृत के शब्दों के आदि सकार का सैदव हकार हो जाता है और इसलिये फारसी 'हिन्दु' शब्द तो संस्कृत 'सिन्धु' शब्द का विकृत रूप है। फारसी में संस्कृत के न जाने कितने सकारादि शब्दों का सकार ज्यों का त्यों सुरक्षित है।

नवम् अनुसन्धान–अरबी 'हिन्दा' शब्द वस्तुतः संस्कृत 'इन्द्रा' (दे० 'शब्दरत्नावली') या 'इन्दा' या 'इन्धा' शब्द का विकृत रूप है। अरब में इन्द्राणी अपने 'इन्द्रा' नाम से इतनी प्रसिद्ध रही हैं कि वहाँ के लोग अपनी पुत्रियों का 'हिन्दा' नाम रखने में गर्व का अनुभव करते थे। सम्भव है कि 'पुलोमा' नामक राक्षसमुनि की पुत्री किन्तु देवराज इन्द्र की पत्नी होने के कारण अरब में 'इन्द्रा' ने ख्याति पायी हो. हजरत मोहम्मद साहब के समय अरब में एक 'हिन्दा' नाम वाली सम्भ्रान्त महिला बहुचर्चित थी। अरबी 'हिन्दा' संज्ञा या तो संस्कृत 'इन्द्रा' संज्ञा का रूपान्तर है या देवराज इन्द्र के लिये प्रयुक्त छान्दस 'इन्धः' > छान्दस 'इन्दः' पद के स्त्रीलिंग रूप छान्दस 'इन्धा' > छान्दस इन्दा' संज्ञा का। सर्वत्र संज्ञा के आदि इकार के पहले हकारागम करने तथा अन्यान्य कार्य साधने पर अरबी 'हन्दा' रूप प्रसिद्ध हुआ है।

दशम अनुसन्धान–अरबी के 'हन्द' शब्द और 'हिन्द' शब्द से देवराज इन्द्र के अभिप्राय का भी द्योतन होता है। **'उर्दू-हिन्दी शब्दकोश' (पृष्ठ 714)** के अनुसार 'हन्दसः ' शब्द और हिन्दसः शब्द दोनों ही शुद्ध हैं, जो गणित आदि का आशय रखते हैं। अवेस्ता के 'अन्द्रो' > 'इन्द्रो' शब्द के 'अ' > 'इ'–ध्वनिपरिवर्तन के समानान्तर अरबी के 'हन्द' > 'हिन्द' > शब्द के 'ह' > 'हि' ध्वनिपरिवर्तन की स्थिति है। अवेस्ता व्याकरण के अनुसार किसी शब्द के हलन्त न (न्) के पूर्ववर्ती 'अ' का वैकल्पिक 'इ' हो जाता है, यदि 'न्' के पश्चात् कोई चतुर्थ व्यंजन आया हो और इसके अन्त में 'र' न हो। वैदिक व्याकरण में **'व्यत्ययो बहुलम्' (3/1/85)** सूत्र से यही कार्य सम्पन्न होता है। प्रश्न उठता है कि अरबी के 'हन्द' शब्द और हिन्द शब्द के इन्द्रवाची होने का क्या औचित्य है? इतिहास प्रस्तुत है। वामन कहलाने वाले भगवान् विष्णु आदित्य के द्वारा बलि का बन्धन और भारतवर्ष से बलि का निरवसन एक ऐतिहासिक घटना है। इसके पहले प्राच्यदेश में असुर और सुर साथ-साथ रहते थे। समुद्रमंथन में असुरों और सुरों ने मिलकर परिश्रम किया था। तब तक भगवान् विष्णु आदित्य के बड़े भाई देवराज इन्द्र आदित्य के हाथों में राजसत्ता नहीं आयी थी। परन्तु बलि को भारतवर्ष से निकाले जाने के अनन्तर देवराज इन्द्र ने अफगानिस्तानी 'हप्त हन्दो' देश को सातवाँ स्वर्ग घोषित कर दिया। छान्दस 'इन्द्रकोशः' **('ताण्ड्यब्राह्मण' 13/5/15) और ऋग्वेद (10/75/6)** के 6 नद इस सच्चाई को उद्घाटित कर रहे हैं। सातवें नद का नाम है 'इन्द्र' नद **(ऋग्वेद 7/18/24)**। छान्दस 'इन्द्रक्रोशः' > फारसी 'हिन्दकोह' > लोकभाषा 'हिन्दुकुश' पर्वत के समीप ही 'इन्द्रक्रोश' नामक स्थान संभवतः स्कन्धावार था। संभव है कि अफगानिस्तानी 'इन्द्राब' नदी के किनारे ही इन्द्रक्रोश स्थान रहा हो। इसी सातवें स्वर्ग से देवराज इन्द्र अवश्य अरब गये होंगे। अरबी 'ह़न्दसः' शब्द से दो अर्थों का ध्वनन होता है–(1) 'अन्तसांख्य' अथवा 'अन्त संख्या वाला गणित', (2) 'अन्तसांख्य' किंवा 'अन्त संख्या वाला गणितज्ञ विद्वान्। इधर अरबी 'हिन्दसः' शब्द से 'हिन्द आसा' (अमीर खुसरो का मत 'खलजी कालीन भारत' नूह सिपेहर' पृष्ठ 179) अथवा 'हिन्द के व्यास' का अर्थ भी अभिप्रेत है। इन तीनों अर्थों को एक साथ हृदयंगम करने पर कहना पड़ता है कि सर्वप्रथम सप्तम व्यास कहलाने वाले भगवान् इन्द्र आदित्य ने तथा अन्ततोगत्वा अन्तिम व्यास ब्रह्मर्षि कृष्ण द्वैपायन पाराशर्य ने अफगानिस्तान के (1) 'बाह्लीक' > वर्तमान 'बलख', (2) फारस, (3) अरब

इत्यादि देशों में गणित आदि विद्याओं का प्रचार किया था। पारसी के 'दसातीर' ग्रन्थ से 'ब्रह्मर्षि कृष्ण द्वैपायन पाराशर्य व्यास द्वारा फारस देश की यात्रा किये जाने के तथ्य की पुष्टि हो जाती है। जब अवेस्ता 'हप्त हन्दो' या उदीच्य या उदन्त या उदतन्त्य या उदक् किंवा 'उत्तर-पश्चिम'-देश को देवमाता अदिति के सप्तम पुत्र अस्तु सातवें देवराज इन्द्र (ऋग्वेद 7/18/24) के द्वारा सप्तम स्वर्ग का गौरव मिल चुका था तभी अरब आदि पड़ोसी देशों में भगवान इन्द्र का आना-जाना संभव रहा होगा। फारस में 'अहुरमज्दा' > 'असुर महत्' कहलाने वाले उन वरुण आदित्य का आधिपत्य था, जो देवराज इन्द्र आदित्य के बड़े भाई था। अरब के राजा अररु प्रमुख यतियों को इन्हीं इन्द्र ने पकड़कर मारने के लिये सालावृक असुरों को सौंप दिया था **(दे० 'पुराणों में वंशानुक्रमिक कालक्रम पूर्वभाग' पृष्ठ-333-334)**। पुनश्च अवेस्ता 'हप्त हन्दो' देश ही परम्परा से अल्लाह का सातवाँ आसमान जान पड़ता है। अरबी 'हिन्दसः' शब्द से 'हिन्द आसा' का तात्पर्य लिया जाना प्रकारान्तरेण 'इन्द्रव्यास' की ओर संकेतित किया जाना है। अरबी 'हिन्द' शब्द वास्तव में इन्द्र का वाचक भी है, जैसा कि इब्नबतूता ने 'इन्द्रप्रस्थ' को 'हिन्दपत' बताकर स्पष्ट कर दिया है। संस्कृत 'इन्द्रा' > अरबी 'हिन्दा' संज्ञा भी संस्कृत 'इन्द्रः' > अरबी 'हिन्द'-ध्वनि परिवर्तन की मुखापेक्षी है। 'इन्द्र' भी 'हिन्द' हैं और तदनुसार 'इन्द्रा' ही 'हिन्दा'। वायुपुराण के अनुसार देवराज इन्द्र आदित्य वस्तुतः सातवें व्यास थे। 'व्यास' शब्द तो 'वेदव्यास' शब्द का संक्षिप्त रूप है। वेदों के मंत्रद्रष्टा और प्रवचनकर्ता किसी ब्रह्मर्षि आदि को व्यास कहते हैं, जिसने वेद या वेदों का विस्तार किया हो। अरबी 'हन्द' शब्द या 'हिन्द' शब्द यों इन्द्रवाचक भी है। 'सप्तमोऽन्धः यस्मिन् सः' समासविग्रह के आधार पर लक्षित उत्तरपद अवेस्ता 'हन्दो' भी 'अन्ध' > 'इन्ध' > 'इन्द' (इन्द्र)-ध्वनिपरिवर्तन के अनुसार इन्द्रवाची हो सकता है। वहाँ बड़े गूढ़ ढंग से 'अ' > 'इ' ध्वनिपरिवर्तन के आधार पर 'इन्ध' को 'अन्ध' बना दिया गया है। किसी छान्दस-संस्कृत के आदि 'अ' > 'इ' ध्वनिपरिवर्तन के आधार पर 'इन्ध' को 'अन्ध' बना दिया गया है। किसी छान्दस-संस्कृत के आदि 'अ' या 'इ' के पहले 'ह्' के आगम के अन्य प्रमाणों की चर्चा करना यहाँ संभव नहीं। 'सैरिंध्र' > सैर् इन्ध्र > वर्तमान 'सरहिन्द' के वाचक संस्कृत 'सैरिन्ध्रः' पद के 'इन्ध्रः' पदांश का 'हिन्द' रूप होना ध्यातव्य है।

अब 'हन्द' शब्द तथा हिन्द शब्द की व्युत्पत्तियाँ दर्शाने का काम शेष रह जाता है। कुछ निरुक्तियाँ इस प्रकार हैं–

1. अन्दति बध्नाति असुरानिति — 'काशनकृत्स्न-धातुव्याख्यान' भ्वादि० (1)/8/पृष्ठ 5

2. अन्दति बध्नाति असुरान् अस्मिन्निति — ''अति अदिबन्धने''

3. अन्दते हिनस्ति असुरानिति। — वही, भ्वादि० (1)/430/पृष्ठ 71

4. अन्दते हिनस्ति असुरान् अस्मिन्निति। — ''अदि अति क्रमहिंसयोः।''

5. इन्दति परमैस्वर्यवान् भवतीति। — वही, भ्वादि० (1)/9/पृष्ठ 6

6. इन्दति परमैश्वर्यवान् भवति अस्मिन्निति। — ''इदि परमैश्वर्ये''

7. अन्धते क्लेदायति वर्षया जड़चेतनसृष्टिमिति। — ''वैदिक-निघण्टु-संग्रह'

8. अन्धते क्लेदयति वर्षया जड़चेतनसृष्टिम् अस्मिन्निति। — आख्यातानुक्रमणी/पंक्ति 482/पृष्ठ 94

9. इन्धते वर्धते स्वयं परमैश्वर्येण इति।

10. इन्धते वर्धयति भूसुरादीनां परमैश्वर्यमिति। — वही, वही, पंक्ति 236/पृष्ठ 84

11. इनद्धि ज्वलयति दीपयति भूतानीति। — वही, कौत्सव्य-निरुक्त-निघण्टु/14/क्रम 20/पृष्ठ-3

12. इन्धे दीपयति भूतानीति। — 'निरुक्त' 10/8/पृष्ठ 436 पर निरुक्तिविवृत्ति

13. इनद्धि इन्धे ज्वलयति दीपयति भूतानि अस्मिन्निति।

सुधीजनों को इतना संकेत पर्याप्त है कि निर्दिष्ट निरुक्तियों के आधार पर निर्दिष्ट धातुओं से कहीं 'नन्दिग्रहिपचादिभ्यो ल्युणिन्यचः' (3/1/134) सूत्र से तो कहीं **'पुंसि संज्ञायां घप्रायेण' (3/3/118) सूत्र द्वारा क्रमशः** प्रत्यय-'अच्' (अ) तथा 'घ' (अ) **का विधान अभीष्ट है।** तदनन्तर आवश्यकतानुसार **'व्यत्ययोबहुलम्' (3/1/85)** सूत्र के अनुसार किंवा **'पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम्' (6/3/109)** सूत्र के अनुरूप 'अ' को 'इ' में

या 'ध' को 'द' में परिवर्तित करना अभिमत है। जो 'अन्धः' पद किंवा 'अन्दः' पद अस्तु 'इन्धः' पर किंवा 'इन्दः' पद सिद्ध होता है, उसके आदि 'अ' किंवा 'इ' के पहले 'ह्' के आगम से अवेस्ता आदि भाषाओं के 'हन्द' रूप किंवा 'हिन्द' रूप विकसित होते हैं। प्रसंगानुसार ये शब्द कहीं 'इन्द्र' के वाचक ठहरते हैं तो कहीं 'इन्द्रदेश' के। अन्तर इतना है कि विद्वान् व्यास इन्द्र ही अफगानिस्तानी 'हप्त् हन्दो' देश में पहुँचकर न जाने कब से 'अन्ध' अथवा अविद्वान् (**'वैदिक-निघण्टु-संग्रह' नामानुक्रमणी/पंक्ति 289/पृष्ठ 108**) कहे जाने लगे।

अब तक के विवेचन से यह आभास हो जाता है कि पंजाब का तथाकथित 'सप्तसिन्धु' देश एक काल्पनिक कहानी है। देश 'पञ्चनदः' का उल्लेख अनेक शास्त्रों [**'बृहत्संहिता (प्रथम खण्ड)'** 14/21 तथा **'महाभारत (प्रथम खण्ड)' सभापर्व/32/11**] में है। पाँच नदियों–(1) शतद्रु > आधुनिक सतलज, (2) विपाशा > वर्तमान व्यास, (3) इरावती > साम्प्रतिक रावी, (4) चन्द्रभाघा > विद्यमान चिनाब और (5) वितस्ता > आधुनिक जेलम के परिप्रेक्ष्य में 'पंचदेश' नद प्रसिद्ध है। सिन्धु नदी वस्तुतः छठी नदी है–

1. 'महाभारत (चतुर्थ खण्ड)' कर्णपर्व/44/7/पृष्ठ 3893 ''पञ्चानां सिन्धुषष्ठानां नदीनां येऽन्तराश्रिताः।''

2. वही, कर्णपर्व/44/31-32/पृष्ठ 3894 ''पञ्च नद्यो वहन्त्येता यत्र पीलुवनान्युत॥ शतद्रुश्च विपाशा च तृतीयैरावती तथा चन्द्रभागा वितस्ता च सिन्धुषष्ठा बहिर्गिरिः।''

जो देश एक ओर 'पञ्चनद' नाम से तथा दूसरी ओर 'पंञ्चापः' (**'एंशीअण्ट ज्यागर्फी आफ इण्डिया' 34/पृष्ठ 18**) > आधुनिक 'पंजाब' नाम से रूढ़ हो चुका हो और जिसमें 'हिन्धु' नामक छठी नदी बहती हो, उसे 'सप्तसिन्धु' देश बताना अपलाप है। विदेशी ईसाई होने के कारण ब्राह्मणसंस्कृतिविद्वेषी कुछ पाश्चात्य विद्वानों ने लोक और शास्त्र की मान्यताओं का तिरस्कार करते हुए सैकड़ों वर्षों से रूढ़ या विख्यात 'पञ्चनद' देश या 'पञ्चापः' > 'पंजाब' देश या 'षष्ठसिन्धु' देश को 'सप्तसिन्धु' देश बताकर निष्पक्ष शोधकर्ता कहलाने का सम्मान स्वयं खो दिया। वे अपनी ओर से ही आलोचना के पात्र हो

गये। इस प्रकार कुछ पाश्चात्य विद्वानों के तथाकथित 'सप्तसिन्धु' देश पर आधारित 'सिन्धु से हिन्दु' धारणा निजी स्वरूप में नितान्त निस्सार होने के कारण खण्डित हो गयी।

'भारतवर्ष क्योंकि अब एक स्वतन्त्र राष्ट्र है, अतएव भारतवर्ष को 'हिन्द' देश अथवा 'इन्द्रदेश' कहना युग की माँग है। भारतवर्ष का दूसरा नाम है 'हिन्द'। समस्त भारतवर्ष ही 'हिन्द' है। देवराज 'इन्द्र' को भी 'हिन्द' कहते हैं। 'हिन्द' शब्द यों सुरपति 'इन्द्र' का प्रतीक है। भगवान् 'इन्द्र' भी 'हिन्द' हैं। जब हम 'जय हिन्द' बोलते हैं, तब जाने-अनजाने 'हिन्द' देश के साथ-साथ 'हिन्द' देव की भी जयकार करते हैं। इन्द्रवाचक 'हिन्द' शब्द से ही 'हिन्दस्थानम्' अभिधान प्रसिद्ध हुआ है। पूर्वी भारतवर्ष के सहित दक्षिणी भारतवर्ष ही 'हिन्दस्थानम्' अर्थात् प्राच्यदेश अर्थात् प्रथम स्वर्ग है। प्राच्यदेश ही प्राचीनकाल में देवराज इन्द्र का आदि देश था, क्योंकि प्राची दिशा अथवा ऐन्द्री दिशा की गणना सर्वप्रथम होती है। अन्तर्वेदी ही इन्द्रवेदी (**अलबेरुनी के अनुसार**) है। परन्तु समस्त भारतवर्ष का सटीक पर्याय तो 'हिन्द' है। 'हिन्द' देश में उत्पन्न नागरिक को यदि 'हिन्दीय' > अरबी-फारसी 'हिन्दी' कहना अभिप्रेत है तो हिन्दस्थान में उत्पन्न नागरिक को 'हिन्दस्थानीय' > अरबी-फारसी 'हिन्दुस्तानी' कहना। फारसी के हिन्दुस्तान, हिन्दिस्तान, हिन्दोस्तान, हिन्दस्तान इत्यादि शब्दों के स्थान पर एकमात्र 'हिन्दस्थान' शब्द का व्यवहार पर्याप्त एवं समसामयिक है। हम 'हिन्दस्थानीय' हैं, कदापि 'हिन्दुस्तानी', हिन्दिस्तानी, हिन्दोस्तानी, हिन्दस्तानी इत्यादि नहीं। अरबी-फारसी के 'हिन्दी शब्द एक ओर भारतवर्ष में उत्पन्न निवासी का सूचक है तो दूसरी ओर राष्ट्रभाषा का। इसलिये श्लेषालंकारनिष्ठ इस ''हिन्दी'' शब्द से स्पष्ट अर्थ-बोध के लिये पूर्ववर्ती 'हिन्दी' शब्द के स्थान पर 'हिन्दीय' शब्द का प्रयोग आवश्यक, समीचीन किन्तु अपेक्षित है। भारतवर्ष के हम सब नागरिक तो 'हिन्दीय' हैं, कदापि 'हिन्दु' या 'हिन्दू' नहीं। अफगानिस्तान के अन्तर्गत अवेस्तां 'हप्त हन्दो' देश या उत्तर-पश्चिम देश के निवासियों के लिये 'हिन्दु' शब्द या 'हिन्दू' शब्द का प्रवर्तन हुआ था। 'हप्त् हन्दो' देश तो आधिकारिक रूप से 'अन्त' > 'अन्द' > 'हन्द' देश अर्थात् 'प्रत्यन्त' देश अथवा 'म्लेच्छदेश' है और प्रासंगिक रूप से 'अन्ध' > 'इन्ध' > 'इन्द' > 'हिन्द' देश अथवा इन्द्र देश। यह सच है कि अफगानिस्तानी 'उदीच्य' या 'उदन्त' या 'उदन्त्य' या 'उदक्' कहलाने वाला उत्तर-पश्चिम देश निःसन्देह वैदिक युग से लेकर नृप पृथ्वीराज चौहान तक छोटा 'हिन्द' या

'हिन्दस्थान' समझा जाता रहा है। मुस्लिम इतिहासकारों ने अपने-अपने गरन्थों **(अलीगढ़ से हिन्दी अनुवाद के सहित प्रकाशित)** में 'सिन्ध' देश के पड़ोसी अफगानिस्तानी 'हिन्द' देश को महत्व देकर हिन्द और 'सिन्ध' अनुच्छेद का प्रयोग किया है। मुस्लिम इतिहासकारों के ग्रन्थों को पढ़े विना 'सिन्ध' नाम और 'हिन्द' नाम के दो भिन्न-भिन्न देशों को एक ही देश समझ लिया गया। अफगानिस्तानी 'हिन्द' देश तो 'बृहद् 'हिन्द' देश का छोटा-सा भूभाग है। बड़ा हिन्द यदि भारतवर्ष है तो छोटा हिन्द अवेस्तिक 'हप्त् हन्दो' है। व्यापक दृष्टिकोण में 'हिन्द' या भारतवर्ष कभी एक ओर पूर्व में बाली द्वीप से लेकर पश्चिम में 'हिन्दमन्द्' > वर्तमान 'हेलमण्ड' नदी तक दूसरी ओर उत्तर में तिब्बत से लेकर दक्षिण में लंका तक विस्तृत था। 'हिन्द' देश की जय हो और 'हिन्द' देव की भी जय हो।

ऋग्वेद के प्रधान देवता निश्चय ही 'हिन्द' या 'इन्द्र' हैं। भगवान् इन्द्र की पूजा का पुनः प्रचलन हो। भगवान् कृष्ण के कारण इन्द्रपूजा अब तक अवरुद्ध-सी रही। यदि देवराज इन्द्र के पुत्र 'अर्जुन' न होते तो धुरन्धर महारथियों वाली विशाल कौरवसेना का कदाचित् संहार न हो पाता। ये इन्द्रपुत्र अर्जुन ही हैं, जिन्होंने उत्तर दिशा के देशों को जीतने के समय अफगानिस्तान के सप्तगणों को भी पराजित किया था। इधर जैमिनीय ब्राह्मण (2/79) के अनुसार गौरावस्कन्दी नामक इन्द्र (अष्टम्) ने समुद्र को स्तम्भित किया था, अर्थात् समुद्री द्वीपों को ही नहीं अपितु समुद्रपार के पश्चिमी देशों पर आधिपत्य स्थापित किया था। महाभारतकार ने भारतवर्ष को सर्वप्रथम देवराज इन्द्र का प्रिय देश घोषित किया है। 'इन्द्र' > 'हिन्द' देव और इनके प्रिय 'हिन्द' देश के प्रति निष्ठावान् कौन नहीं होगा? आराध्यदेवों की प्रच्छन्न कृपा के सहारे कन्नड़ 'हिन्दु' विशेषण के द्वार से गोचर 'हिन्द' पहेली सुलझा दी है। 'हिन्दु' शब्द तो उदीच्य देश की उकारबहुला भाषाओं के पलस्वरूप 'हिन्द' शब्द के अन्त में उकार जुड़ने से घटित हुआ है। 'हिन्दों' ने आक्रमण कर दिया'-जैसे प्रयोगों में 'हिन्दों' शब्द से इन्द्रानुयायी सैनिकों आदि का ही बोध होता है। इन्द्रभक्त भी 'इन्द्र' या 'हिन्द' ('हिन्द' शब्द का बहुवचन रुप) हैं।

एक और समस्या के समाधान के साथ यह लेख परिपूर्ण होता है। समस्या है कि 'हिन्दी' भाषा कैसे 'इन्द्र' से सम्बन्धित है? वैय्याकरण इन्द्र के इन्द्रव्याकरण या ऐन्द्र

व्याकरण से अनुशासित भाषा ही 'हिन्दी' > 'हिन्दीया' > 'इन्दीया' > 'इन्धीया' है। यह बारम्बार लिका जा चुका है, कि वैदिक युग में इन्द्र को 'इन्ध' > 'इन्द' नाम से भी पुकारा जाता था। **'इन्द्रः चन्द्रः काशकृत्स्नः–' (दे० कविकल्पद्रुम)** लोकोक्ति से विदित होता है कि वैय्याकरणों में इन्द्र की सर्वप्रथम गणना होती है। वैय्याकरण इन्द्र का व्याकरण अथवा 'ऐन्द्र व्याकरण' कालकवलित हो गया। **तैत्तरीयसंहिता (6/4/7)** में उल्लेख है कि इन्द्र ने वाक् किंवा भाषा को मध्य से व्याकृत किया था–''तामिन्द्रो मध्यतोऽवक्रम्य व्याकरोत् तस्मादयं व्याकृता वागुद्यते''। इतना ही नहीं, निम्नलिखित आप्तवचन ध्यातव्य हैं–

1. **''इन्द्रो वागित्यु वाऽआहुः'' ('शतपथब्राह्मण' 1/4/5/4)।**
2. **''तस्मादाहुरिन्द्रो वागिति'' (वही, 11/1/6/8)।**
3. **''वागिन्द्रः'' (वही, 8/7/2/16)**
4. **''वाग्वा इन्द्रः'' ('कोषीतकिब्राह्मण' 2/7, 13/9)**
5. **''अथ यः इन्द्रस्सा वाक्'' (जैमिनीयोपनिषद् ब्राह्मण'। 1/33/2)**
6. **''वाग्ध्यैन्द्री'' (एतरेयब्राह्मण' 2/26)।............इत्यादि।**

इस प्रकार 'वाक्' किंवा भाषा **(नामलिंगानुशासन नाम अमरकोष' 1/6/1 ''ब्राह्मी तु भारती भाषा गीर्वाग्वाणी सरस्वती।'')** से इन्द्र का घनिष्ठ सम्बन्ध है। यदि इन्द्र ने वाक् को प्रकृति और प्रत्यय के आधार पर मध्य से व्याकृत न किया होता तो छान्दस वाक् किंवा भाशा अपभ्रष्ट-सी रहती और संस्कृत भाषा तो अस्तित्व में न आयी होती। प्रकृति या धातु से प्रत्यय के विधान के प्रतम उपदेष्टा या प्रवक्ता वैय्याकरण इन्द्र ही हैं। कर्णाटक से उपलब्ध **'काशकृत्स्नधातुपाठ'** तो 'ऐन्द्र धातुपाठ' पर आधारित जान पड़ता है। ऐन्द्र व्याकरण और इन्द्रीया शिक्षा से अनुशासित भाषा ही 'हिन्दीया' > संक्षेपतया फारसी-अरबी 'हिन्दी' है। इसे 'ऐन्द्री भाषा' भी कहा जाता है। परन्तु 'हिन्दी' शब्द के अनुरोध से 'हिन्दीया' > 'इन्द्रीया' भाषा पर ध्यान केन्द्रित करना है। 'इन्धीया' > 'इन्दीया' > 'हिन्दीया' > 'हिन्दी'–ध्वनिपरिवर्तन के आधार पर फारसी-अरबी का भाषासूचक 'हिन्दी' शब्द का निर्वचन होता है। 'इन्धस्य इन्दस्य इन्द्रस्य इयम्' अर्थ में 'इन्ध' > 'इन्द' > 'इन्द्र' प्रातिपदिक से **'गहादिभ्यश्च' (4/2/137)** सूत्र के अनुसार 'छ' को 'ईय' आदेश प्राप्त होने तथा

'यस्येति च' (6/4/148) सूत्र से भसंज्ञक अकार का लोप करने पर इन्धीय > इन्द्रीय (इन्द्रीय) > हिन्दीय शब्द निष्पन्न होता है। स्त्रीलिंग की विवक्षा में निर्दिष्ट शब्द से **'अजाद्यतष्टाप्' (4/1/4)** सूत्र के अनुसार 'टाप्' (आ) प्रत्यय जुड़कर इन्धीया > इन्दीया (इन्द्रीया) > हिन्दीया > फारसी-अरबी 'हिन्दी' संज्ञा सिद्ध होती है। 'हिन्दीया' > पारसी-अरबी 'हिन्दी' संज्ञा की एक व्युत्पत्ति और भी है। इन्द्र की शिक्षा से अनुशासित भाषा भी 'हिन्दीया' > 'हिन्दी' ठहरती है।

तब 'इन्धेन' > इन्देन (> इन्द्रेण) > 'हिन्देन प्रोक्ता' तात्पर्य में 'इन्ध' > 'इन्द' (> इन्द्र) > 'हिन्द' प्रातिपदिक से **'गहादिभ्यश्च' (4/2/7)** से 'छ' प्रत्यय तथा पूर्वोक्त अन्य कार्य होकर स्त्रीलिंग के प्रथमा-एकवचन के अन्तर्गत 'इन्धीया' > 'इन्दीया' (इन्द्रीया) > 'हिन्दीया' > अरबी-फारसी 'हिन्दी' संज्ञा व्युत्पन्न होती है, जिससे 'इन्दरीया शिक्षा' अस्तु 'इन्द्रीया भाषा' का अर्थ ध्वनित होता है। पारसी-अरबी के अन्तर्गत चान्दस या संस्कृत की निर्दिष्ट संज्ञा के 'इ' के पहले 'ह्' के आगम से घटित 'हिन्दीया' संज्ञा ही 'हिन्दी' रूप में प्रचलित है। ऐन्दग्री शिक्षा अस्तु ऐन्द्री भाषा कहने की विवक्षा हो तो 'इन्द्रस्य इयम्' अर्थ में 'इन्द्र' प्रातिपदिक से **'तस्येदं' (4/3/120)** सूत्र से 'अण्' (अ) प्रत्यय के जुड़ने तथा अन्यान्य कार्य होने पर 'ऐन्द्र' शब्द व्युत्पन्न होता है। तब इससे **'टिड्ढाणञ्-' (4/1/15)** सूत्र द्वारा 'ङी' (ई) प्रत्यय जुड़ने पर शिक्षार्थक 'ऐन्द्री' संज्ञा अस्तु भाषार्थक 'ऐन्द्री' संज्ञा का निर्वचन होता है। अब प्राकृतभाषा के सहारे 'ऐ' के स्थान पर 'इ' करने से 'इन्दी' > फारसी-अरबी 'हिन्दी' रूप विकसित होता है। प्राकृतभाषा में छान्दस-संस्कृत के 'ऐ' का 'इ' होना प्रामाणिक (**पाइअ-सद्द-महाण्णवो' पृष्ठ 131** ''इंद वि (ऐन्द्र) 1. इन्द्र-सम्बन्धी......2. न० संस्कृत का एक प्राचीन व्याकरण.......) है। फारसी-अरबी में प्राकृत 'इ' के पहले 'ह्' का आगम यहाँ भी अभीष्ट है। कुछ भी हो, 'हिन्दी' भाषा को इन्द्रसम्बन्धी भाषा मानना सर्वथा प्रामाणिक है। इन्द्र की यह भाषा 'हिन्दी' अथवा इन्द्र द्वारा प्रोक्त शिक्षा वाली भाषा 'हिन्दी' एक सच्चाई है, जिसको झुठलाया नहीं जा सकता। उदीची दिशा में 'कुरु-पंचान्न' देश ('उत्तर-पूर्व कुरु' देश एवम् 'उत्तर पंचान्न' देश) में उत्तरा या उच्चतरा वाक् किंवा छांदस भाषा अस्तु संस्कृत भाषा वर्तमान हिन्दी भाषा की प्रसिद्धि शतपथब्राह्मण में निर्दिष्ट है (3/2/3/15)।

बड़े-बड़े धुरन्धर भारतीय विद्वानों ने 'सिन्धु से हिन्दु'-धारणा को निस्सार मानते हुए भी किसी व्यापक शोधकार्य की सत्य-कसौटी पर परखे बिना पाश्चात्य विद्वानों के गतानुगतिक बने रहने में अपने राष्ट्रीय दायित्व की इतिश्री समझ ली। कुछ देर अवश्य हुई, किन्तु इस 'इन्द्र से हिन्द' सत्यसिद्धान्त पर 'सिन्धु से हिन्दु' मिथ्याधारणा सर्वथा व्यर्थ ठहरने के कारण उपेक्षणीय है।

❑

हरविजयान्तर्गतः प्रमदालोकः

डॉ० गोपराजु रामा, इलाहाबाद

राजानकरत्नाकरेण पञ्चाशत्सर्गात्मकं हरिविजयं नाम महाकाव्यं निर्मितम्। महाकाव्येऽस्मिन् वर्णितकथावस्त्वन्तर्गतं नारीणां चित्रणं तत्र तत्र प्रसङ्गेषु तेन महाकविना कृतम्। तादृशाः प्रसङ्गाः यदि अधीयेरन् तर्हि तत्तत्कालिकनारीजगतः बहवः विषया स्पष्टीभूताः भविष्यन्ति। नारी जातिः एकत्वं भजमाना अपि आचरणेन व्यवहारेण च भिन्नतां भजते, एभिः प्रसङ्गैः नारीणां स्वाभाविकव्यवहाराः एव न, अपि तु स्वाभाविकानि स्वानि नियमान्यपि विशदरूपेण ज्ञातुं शक्यन्ते। त एव प्रसङ्गाः अधः उद्ध्रियन्ते।

रत्नाकरेण एभिः नामभिः नारी तावत् स्मृता। तथाहि।

अङ्गना, अवरोधप्रमदा, अञ्चितोरूः अंचिताक्षी, अरालकेशी, अञ्चितभ्रूः, अन्या, अपरा, अबला, इन्दुमुखीजनः, एका, कमलगोपवधूः, कामिनी, काचित्, कुटिलभ्रूः, घनोरूः, जयन्ती, त्रिदशवधूः, तरुणी, तन्वी, दयिता, नलिनी, नतभ्रूः, नताङ्गी, पुरन्ध्रिः, पुरपुरन्ध्रिः, पुरन्ध्रिलोकः, प्रियाः, पुरन्ध्रिजनता, प्रमदा, पुरन्ध्रिचरणा, पक्ष्मलदृशी, बिम्बोष्ठी, बिब्वोकिनी, भीरुः, भीरुजनः, मनस्विनी, मृगदृशी, योषित् रमणी, रामा, रामाजनः, ललना, लटभांगना, वधूः, वरोरूः, बामभ्रूः, वामोरूः, विदग्धदूती, विलासवती, सीमन्तिनी सुतनुः, सुदृशी, सुन्दरी, सुभ्रूः, सुरकामवतीजनः, स्त्री, शृङ्गारिणी, हरिणेक्षणा, हरिणायताक्षी चेति।

अथैतादृशविशेषणविशिष्टनारीणामाचरणादिकम् इत्थम्. तथाहि।

आसीत् पुरा किल मन्दरपर्वते ज्योत्स्नावती नाम नगरी।

यत्र अङ्गनानां रतान्तजनितां क्लान्तिं माणिक्यमन्दिरगवाक्षपथप्रविष्टाः मरुतः श्लथयन्ति (1-11)। **अङ्गनानां** सुभ्रूविलासलडिते अपाङ्ग एव मकरकेतुः पदं चकार (1.54)।

अमराङ्गनानां रसे अधिरोहति सति अशिक्षित प्रातिभतामवाप सुशिक्षितं विस्मृतरूपमासीत् (27.36)।

यत्र अवरोधप्रमदाः काञ्चनमेखलाभिः अलंकृताः (5.65)।

यत्र अञ्चितोरूः मणिहारयष्टिमध्यस्फुरन्मरकतांशुविलङ्घिताग्रं कुचयुगं चेतः अहरत् (23.12)।

यत्र अंचिताक्ष्याः हस्ताश्रयं स्फटिकभाजनं चेतश्च निर्भर प्रसादमनायितराम् (26.68)।

यत्र आयताक्ष्याः मन्थरिततारकं नेत्रद्वयं विपाटलत्वमाधत्त (26.74), दष्टाधर-धूतहस्तविनिर्गतः कम्बुः स्मरस्य विलासमन्दिर इव रराज (27.15), ओष्टपल्लवं प्रेयानखण्डयत्, रतोत्सवेषु नयनं च चुचुम्ब (27.21)।

यत्र अम्बुजाक्ष्याः मनोऽम्बरं प्रसादचन्द्रेऽधिरीहति सति मकरकेतुः वृद्धिमाप (26.81)।

यत्र अरालकेश्याः निपतिततारकाभिरामा हारयष्टिः दयिततमं जहार (17.101), वलयं प्रेयस्यनीयुषि सति शुचा गलति स्म (23.13)।

यत्र अञ्चितभ्रूः लज्जावशात् कुचयुगं पिदधती (27.30)

यत्र अन्या स्मेरा।

यत्र अपरा वाद्यप्रपंचनरुचिरां विपंचीं अङ्के निवेश्य चतुरांगुलिपल्लवाग्ररूरुलयप्रपंचां विपञ्चीमास्फालयत् (26.86), आहितस्पृहा (24.25), उत्सुका (24.26), लोचनशुक्ति-संपुटच्युतबाष्पोदकबिन्दुमौक्तिका (24.21), प्रियकण्ठवर्तिनी (24.24), स्मेरवक्राम्बुजश्रीः (18.27), समदा (28.57), मत्ता (26.55)।

यत्र अबला विरहग्लपिता (3.56)।

यत्र इन्दुमुखीजनः प्रेयोगृहागमनप्रभावनयान्यचेताः। (24.35)

यत्र एका उत्पललोललोचना, मधुमदालसदेहयष्टिः (26.67), पृष्ठविन्यस्त-सान्द्रनखपंक्तिपदा (27.46), उरःस्थलसंनिवेशचक्रीभवत्कुचयुगा (27.41) बद्धवासा (18.25)।

यत्र कमलगोपवधूः स्फुरत्चारुतरापघनश्रीः (3.78)।

यत्र कामिनीनां कुचकलशतटेषु दयितनखाग्रराजयः रतरभसविलूनकण्ठ-मालाच्युतकुटिलारुणकेसराभिरामाः विरेजुः (27.54)।

यत्र कयाचित् अधराग्रनिपीडनेन वेणुः निर्भररागगर्भः विस्पष्टमक्रियत (26.85)।

यत्र कस्याश्चित् कपोले श्रमसलिलेन निर्धातां पत्रवल्लीमलिखत्।

यत्र कुटिलभ्रुवः दक्षिणमारुताहतं सुकुमारं मनः निजसनिवेशतः न्यपतत् (24.7)।

यत्र कुशेशयदृशः उज्जृम्भमाणमदपल्लवितैः कपोलैः शोभां बिभराम्बभूवुः (26.38)।

यत्र धनोरूः वृष्टिं नवां रसमयीं विकिरति (24.43)।

यत्र घूर्णदृशां मदमन्थराणामग्रहस्ताः चषकाम् कथञ्चित् अबिभरुः (26.58)।

यत्र जयन्त्यः विपुलकबन्धतां विभ्राणाः (17.8) उदीर्णकम्बुनादाः (17.8)।

यत्र तरुण्यः प्रत्यग्रोज्जवलकरवालिकाः (26.8), अपूर्वविद्युतः (17.23) आबद्धक्र-महरिकम्प्यमानशालाः (17.44) रुचिराङ्गदीपशोभं तन्वानाः (26.8) शोभाधिगत-परस्परोपमानं श्रोत्राक्षिस्तनकरपादं उद्वहन्त्यः (17.22) मनोरमेण योगं प्राप्ताः (17.82) स्पर्शेनाङ्गान्यासु निर्वापयन्त्यः (17.69) स्वच्छच्छायालोकनेत्राभिरामाः (18.21) असमरतान्तताभिरामां श्रियं विभ्रत्यः (17.8)।

यत्र तरुण्यः नीलाब्जं श्रवणावतंसतां भर्त्रा विकचमनीयत (17.63)। प्रसारितविलोलदलं निःश्वासवातधुतशीधुतरङ्गरङ्गि तस्थौ (26.15)। गण्डस्थली आरूढ़रागमदताम्ररुचिः आसीत् (26.40)। निलूनहारच्युतनवमौक्तिकमम्डलैः प्रतिमित-चन्द्रसुधाकणैरिवासीत् (27.39)।

यत्र तरलायताक्ष्यः शीधुः मुधैव परिशेषितः (26.23)।

यत्र तरलदृशां नीवीभिः विमोक्षः आपि (27.14) सुरतपदे रसभावसङ्करोऽभूत् (27.23)।

यत्र त्रिदशवधूः मणिकन्दरोदरस्था (5.41)।

यत्र तन्वङ्ग्याः सदुपलपत्रमण्डनश्रीः कुसुमजिघृक्षया उत्क्षिप्ता (17.88)। तन्व्याः दृशं मधुमदः मुकुलीचकार (26.43)। दयितेन हारयष्टिः कुचद्वयस्योपरि ममज्ज (27.11)। अच्छे कपोलफलके प्रतिबिम्बितं शशाङ्कशकलं लक्ष्मीं विदधार (24.48)।

यत्र दयितया हृदयनन्दनशोभनवेषया स्फुरितचारुतरापघनश्रिया जनः दमलङ्घनमाचरत (3.61)।

यत्र नतभ्रूः सरंभोन्नमितनितान्तान्तमध्या (17.73)। लेखाः शीताः विभ्रती (18.55) शीताती (18.60)। भूयोऽपि स्थितिमधिजग्मुषी (17.73)। रसज्जला भंगमिता (5.112)। कामकेदारभूमिः (18.55)। बन्धुरश्रीः (17.73)। स्थूलोच्छ्वासा (18.60) प्राप्तकामज्वरा (18.60)। रोमांचितांचितांगी (18.60)। स्तनद्वयसिता (5.37)। रुचिमणिमण्डलीः संदधाना (5.37)।

यत्र नलिन्यः स्थितिरमणीयतरैः मधुकरैः श्रियं दधति (5.29)।

यत्र नताङ्ग्याः ऊत्तुङ्गनीवरकुचप्रतिमानिषाणः प्रेयान् पुष्पवर्षैः समभाव्यत (26.63)।

यत्र नारी तीरोत्सङ्गसंस्था (18.20) बिव्बोकांचितविनिहिच्चितोत्तमाङ्गा (17.71) प्रत्यग्रोढा (18.40) प्रभ्रश्यन्ती (18.47) जातसौख्या (18.41) सर्वाङ्गीणस्वच्छलावन्यकान्तिः (18.20) नवोढा (18.59) क्रीडालोला (18.70) परमार्थमुग्धा (26.12) उद्विकासिवीचिभ्रु (26.34) व्यालोलाक्षी (18.70) आहितगाढरागा (27.40) साचीकृतभ्रु (23.59) विनिमीलितलोचना (23.59) संरम्भस्फुरदधरारुणेक्षणश्रीः (17.71) जितमनोहरविभ्रमत्वं बभार (26.89)।

यत्र पक्ष्मलदृशः अच्छे कपोलभागे प्रकटितारुणराग एव मदः आसीत् (26.41)। **प्रियाः** सुमदनाः (3.9)। **पुरुपुरध्रिभिः** बीथी आबभासे (1.18)। **पुरन्ध्रिलोकः** आसन्न-वल्लभजनागमनः (23.1)। **पुरध्रिजनता** मणिमण्डिता (4.38)। हाराश्मगर्भक-शिखाकिरणच्छटाभिः शोभां बभार। (23.9)। **पुरन्ध्रेः** मनः उत्तानितं आपीढरसविभ्रममानेन्दु निरगमत् (27.38)।

यत्र विव्बोष्ठीनां बौद्बुदचक्रवालं वक्त्रचन्द्रानुसारि ऐक्षिष्ट (18.83)।

यत्र मदिरेक्षणायाः पीतशीधोः प्रेयोविलोकनरसात् नेत्रयुग्मं विचकास (26.44)। **मनस्विनी** विकटमेकलहेमलतास्पदा (3.48)। **मृगदृशः** गण्डस्थली मधुपानलीला-विस्रम्भसंभूतमदारुणतामापत् (26.59)। रतयानसमुत्सुकाः (3.17)। दमधुर्यमनोहृतः (3.7)। तनुः दयितस्य आलोक एव पुलकोपरुद्धा बद्धकम्या वभूव (26.76)। मृगाक्ष्याः अवलग्नबिन्दुचित्राः प्रेक्ष्यत्वं वभुः (17.102)।

यत्र योषितः स्तननाभिमुखश्रियं दधत्यः (5.23)। सज्जधनाबलम्बिशम्पाः (5.23), अवधूतनिशाकरप्रकाशाः, आबद्धकेलिकिलिकिंचितकामिनीकाः, व्यक्तारम्भरक्ताः अध्यलीकाः (5.28)।

यत्र रमणी कलकोमलरासा (5.110), मदनातुरा (5.110), नादमसारा (5.110), साध्रुनिता, नवरता (5.149), निःसहांगा (17.107), **रमायाः** विम्बाधरमूढगाढरागं हृदयं च कान्तः जग्राह (27.20)। **रामाभिः** सविभ्रमाभिः सह तरुकुसुमानि उच्चेतुं तदनुचराः निर्जग्मुः (17.1)। **रामाजनेन** कलधौतकांची निविडं बद्धा (23.5)।

यत्र ललना प्रसादं गमिता (3.95) हृदयेश्वरस्य हृदये रागं व्यधत्त (22.15)।

यत्र वधूः अनुकूलवृत्तीः (26.1), अवलम्बितह्रीः (26.80), ह्रीमन्थरा (27.2), दयितमुक्तनितम्बवासाः (27.2), वलयावलिशोभिनी (3.22), गतमन्मथाः (3.58), करतला रतलालसा (3.82), मधुमदविवशा (5.65)। वधूभिः समं मदमन्मथमन्थरा) **युवानः** शयनतलमशिश्रियन् (27.1)। बध्वाः नीलोत्पलं चषकविम्बितम् (26.16)। प्रत्युहितेक्षणसुखानुभवोत्सुकत्वकल्लोलितान्तरिततारकमक्षि कान्तः चुचुम्ब (27.21)।

यत्र वामचक्षुषः तनौ स्थिता विसतन्तुलतिः मरुता अधूयत (24.8), **वामभ्रुवः** तनुः पतद्भिः विशिखैः संशोष्यते (24.41), **विलासवत्याः** तारलावलीद्युतिः हारयष्टिः भृशमशोभत (23.10), **विदग्धदूतौ** बद्धरागा (23.48)।

यत्र शृंगारिणी घृतमदोज्ज्वलकालधौतकक्ष्या (23.21), सीमन्तिनी रतिशयन-मिता, सीसन्तिमीनां चारुनेत्राभिरामैः बक्त्रौः अर्कप्रकाशं खण्डशः व्यधायि (18.4)। संसरन्त्याः सीमन्तिन्याः वर्त्मनि पीनतुंगस्तनाग्रात् प्रालम्बेन छिन्नसूत्रेण पेते (18.12), सीमन्तिन्याः निर्जितान् हंसान् वीक्ष्य अम्भः मुक्तास्थस्त्वेनैवास्थत् (18.18), भ्रश्यन्तीनां सीमन्तिनीनां पीवरैः नितम्बैः निर्झरिण्या गुरुत्वान् प्राक् पेते (18.22)।

यत्र सुन्दरीणां अब्जनीपत्रपात्रं सत्काराय मन्दाकिन्या सन्दधे (18.19), सुरसुन्दरीणां चेतांसि मदमुपेयषि सति वक्त्रकमलं हृदयं च रागः जग्राह, दृष्टिस्तनुश्च परिमन्थरतां प्रपेदे, कोमलपदं वचः गमनं च चस्खाल (21.83), विरहातुरसुन्दरीणां मूर्च्छा शशभृतः किरणाः व्यधुः (24.42)।

यत्र स्त्रियः रसनियुक्तसखीवचनागतप्रियतमायतमानमुचः (3.12), कृतदिङ्मुख-व्यवधयः, वधयोगकृतः (3.13), स्मरसहाः, रसहासवतीः (3.10), स्मरवशाः (3.55), मूढमनोरथाः (24.41), स्त्रीभिः उज्ज्वलविलासगतिक्रमाभिः समणिनूपुरझांकृताभिः झषकेतनझल्लरीभिः लक्ष्मीः न उज्झाञ्चकार (1.14). स्त्रीणां हेमपादांगदेषु अभ्रष्टोऽपि यावकीयो रसौधः व्यक्तिमाप (18.8), मज्जन्तीनां स्त्रीणां भज्यमानाः तरंगाः रोधोहंसव्रातमापुः (18.49) रतरसांचितविभ्रमाभिः स्त्रीभिः सहजापि लज्जा विजहे।

यत्र हरिणायताक्ष्यः व्यक्तीकृतावयवचन्द्रकलाभिरामरूपाः, **हरिणेक्षणायाः** हृदयं ताम्बूलरागरुचिराधरमध्यभागरेखा जहार (23.17)।

यत्र भीरुजनः सुपरिमृष्टकपोलतलस्फुरन्मणिकरालितकाञ्चनकुण्डलः (3.33) **भीरोः** अधरोऽपि प्रियतमपरिचुम्बनेन स्फुटं सजीवतामापत् (27.47)। विन्यस्तयावकर-सारुणसान्द्ररागभास्वन्नखैकचरणांगुलिपंक्तिराधात् (23.4)।

एवंगुणविशिष्टा नारी रत्नाकरस्य समये सुखमयी, मूर्तिमयी उल्लासमयी आह्लादमयी च आसीदिति शम्।



पाणिनीय उपपदविभक्तियों का अध्ययन

कु० गुंजन गर्ग, भरतपुर (राज०)

संस्कृत वाङ्मय संसार के समस्त वाङ्मय का प्राणाधार है। साहित्य और व्याकरण रूपी आधारशिलाओं पर आधारित इस संस्कृत वाङ्मय में व्याकरण का प्रधान स्थान है व्याकरण को परिभाषित करते हुए महर्षि पतञ्जलि कहते हैं–

व्याक्रियन्ते शब्दा अनेनेति व्याकरणम्।[1]

जिनेन्द्रबुद्धिकृत न्यास में उद्धृत किया गया है–

अनुशिष्यन्ते व्युत्पाद्यन्तेऽनेन शब्दा इत्यनुशासनम्। शब्दानामनुशासनं शब्दानुशासनम्।[2] संस्कृत व्याकरण की परम्परा में आचार्य पाणिनि कृत 'अष्टाध्यायी' ग्रन्थ अद्यतन सर्वोच्चतम स्थान प्राप्त किये हुये हैं। इस ग्रन्थ के प्रथम एवं द्वितीय अध्याय में वाक्य विन्यास को व्याख्यायित करने वाले कारक-विभक्ति सूत्र प्रमुख हैं 'डुकृञ् करणे' धातु से ण्वुल् लगाकर निष्पन्न होने वाले कारक शब्द को परिभाषित करते हुए महर्षि पतञ्जलि कहते हैं–

'साधकं निर्वर्तकं कारकसज्ञं भवति।'[3]

अर्थात् जो क्रिया का साधक हो और उसे सम्पादित करता हो उसे कारक कहते हैं। भर्तृहरि के अनुसार–

---

1. व्या० म० भा० (झज्जरसंस्करणम्), भाग-1, पृ० 44
2. व्यास: (का० वृ०—भाग-1, तारा पब्लिकेशन्स वाराणसी, 1965), पृ० 7
3. व्या.० म० भा० पू० 240, चौखम्बा प्रकाशन

स्वाश्रये समवेतानां तद्वदेवाश्रयान्तरे।

क्रियाणामभिनिष्पत्तौ सामर्थ्यं साधनं विदुः॥[1]

आचार्य पाणिनि ने विभक्ति का लक्षण देते हुए 'विभक्तिश्च'[2] (1/4/104) सूत्र में सुबर्थ और तिङर्थ दोनों का ही ग्रहण किया है। किन्तु व्यवहारतः सुबर्थ में ही विभक्ति शब्द प्रचलित है। अतः विभक्ति द्वारा कारक तथा उपपद दोनों प्रकार के सम्बन्ध प्रकट होते हैं तथा इन सम्बन्धों को प्रकट करने वाली विभक्तियाँ क्रमशः कारक विभक्ति तथा उपपद विभक्ति कहलाती है।

उपपद-विभक्ति—'पदमाश्रित्योपपन्ना या विभक्तिः सा उपपदविभक्तिः' अर्थात् नाम एवं क्रियेतर पदों के मध्य पाया जाने वाला सम्बन्ध उपपद सम्बन्ध तथा उनको अभिव्यक्त करने वाली विभक्ति उपपद विभक्ति कहलाती है। सामान्य शब्दों में किसी पद के समीप रहने से जो विभक्ति विधान की जाती है उसे उपपद विभक्ति कहते हैं यथोक्ताम्—

''पदान्तरयोगनिमित्तिका विभक्तिः उपपदविभक्तिः[3]

आचार्य पाणिनि के द्वारा विभक्ति के सभी प्रकारों में कारक--विभक्ति के साथ उपपद विभक्ति का विधान किया गया है। उपपद विभक्तियाँ निम्न प्रकार द्रष्टव्य हैं :—

प्रथमा-विभक्ति—सम्बोधन[4] अर्थ में प्रथमा उपपद विभक्ति आती है। उदाहरणतः—

(क) हे राम!

(ख) हे कृष्ण हे यादव हे सखेति। (गीता 11/41)

---

1. वा० प० 3/7/1
2. पा० अष्टा० सू० 1/4/104
3. भाष्यमतानुसारम्, वै० सि० को० (बालमनोरमा तत्त्वबोधिनी संहिता) भाग-1, पृ० 654, M.B.D. प्रकाशन
4. सम्बोधने च 2/3/47
   उदा० (1) भर्तृ, नीति, 51 (2) गीता 2/3, (3) नैषध, 3/94

(ग) हे राजनस्त्यजत सुकवि प्रेमबन्धे विरोधम् (विक्रम० 18/107)

द्वितीया विभक्ति–अनु[1], प्रति[2], परि[3], अभि[4], अधि[5], सु[6], अति[7], उप[8], अपि[9], कर्मप्रवचनीय संज्ञक[10] पदों के योग में तथा अन्तरा, अन्तरेण[11] पदों के योग में एवं अत्यन्त संयोग होने पर कालाध्ववाचक[12] पदों से द्वितीया विभक्ति का विधान आचार्य पाणिनि के द्वारा किया गया है। द्वितीया उपपद-विभक्ति के उदाहरण हैं–

(क) राजानमुत्तिष्ठमानमनूत्तिष्ठन्ते भृत्याः। (कौट० अर्थ० 1/19/16)

(ख) निवेश्य गंगामनु तां महानदीं चमूम्। (रा० 2/83/26)

(ग) साधुर्देवदत्तो मातरं प्रति-परि-अनु। (का०)

(घ) मा शुचः सम्पदं देवीमभिजातोऽसि
पाण्डव। (गीता 16/5)

---

1. अनुर्लक्षणे 1/4/84, तृतीयार्थे 1/4/85, हीने 1/4/86, लक्षणेत्थं, 1/4/90, उदा०, (1) का० (2) आप० ध० 1/20/3, 4 (3) व्या० चन्द्र, का० प्र० पृ० 40 (4) रा० 21/83/26 (5) रघु० 13/61
2. लक्षणेत्थंभूताख्यानभागवीप्सासु प्रतिपर्थनवः 1/4/90—
   (1), 92) व्या० चन्द्र, का०, प्र० पृ० 40
3. 1/4/90, अधिपरी अनर्थकौ 1/4/93
4. अमिरभागे 1/4/91
5. 1/4/93
6. सुः पूजायाम् 1/4/94, उदा० (1) ऋ० 3.24.2
7. अतिरतिक्रमणे च 1/4/95
   उदा० (1) का० (2) ऋ० 10.90.1 (3) अथर्व० 11.1.21 (4) मनु० 2.185
8. उपोऽधिके च 1/4/87
9. अपिः पदार्थ संभावनान्वसर्गगर्हासमुच्चयेषु 1/4/96
10. कर्मप्रवचनीययुक्ते द्वितीया 2/3/8
11. अन्तरान्तरेण युक्ते 2/3/4
    उदा० (1) बौ० ध० 2/7/14/12 (2) भा० द्रोण, 143/71 (3) ऐ० ब्रा० 7/12 (4) शकु० 3 (5) पत० 1.48 (6) पंच, 60 (7) शकु. 2. पृ० 48 (8) रघू० 15/20, (9) महावीर, 7/28 (10) मुद्रा० 3 (11) भामिनी विलास 1/177
12. कालाध्वनोरत्यन्तसंयोगे 2/3/5
    उदा० (1) का० (2) ऋ० 10.161 (3) व्या० चन्द्रो० का० प्र० पृ० 42 (4) रा० 2/91/29 (5) महाभारत 1.153.40

(ङ) कुतः अध्यागच्छति। (का०)

(च) सुसिक्तं भवता। (का०)

(छ) अति वा एषा (ऋक्) अन्यानिच्छंदासि

यदतिच्छन्दाः (ता० ब्रा० 5/2/11)

(ज) उप पाणिनिमन्ये वैयाकरणाः।

(झ) अपि स्तुह्यपि संधास्मांस्तथ्यमुक्तं

नराशन (भट्टि 8/82)

(ञ) अन्तरा त्वां मां च कमण्डलुः। (म० भा०, भाग 2, पृ० 489,

चौं० प्र०)

(ट) अन्तरेणाह्वनीयं च गार्हपत्यंच (शत० ब्रा० 1.1.1.1.)

(ठ) नैवं रात्रिं न दिवसं न मुहूर्त न च

क्षणम्। (रा० 6/92/35)

रामरावणयोर्युद्धं विश्राममगमत्तदा॥

अन्तरा, अन्तरेण पदों के प्रयोग में सूत्र विवक्षित द्वितीया विभक्ति के अतिरिक्त षष्ठी विभक्ति का प्रयोग भी साहित्य में प्राप्त होता है, यथा–

वृषलकुलमनयोरन्तरा (षष्ठी)[1]

'यदन्तरं सिंहश्रृगालयोर्वने यदन्तरं स्यन्दनिकाससमुद्रयोः।[2]

सुराग्यसौवीरकयोर्यदन्तरं तदन्तरं दाशरथेस्तवैव च॥' (षष्ठी)

इसी प्रकार कर्मप्रवचीनय अधिकार में विहित पदों के योग में अनेक अर्थों में अन्य विभक्तियों का प्रयोग भी साहित्य में प्राप्त होता है।

---

1. म० भा० 5, 16, 29, Sanskrit Syntax. पृ० 121
2. रा० 3/47/45

तृतीया विभक्ति–आचार्य पाणिनि ने कालाध्ववचक[1] शब्दों से अपवर्गार्थ में अङ्ग विकार[2] इत्थंभूतलक्षण[3], हेतुवाचक[4] पदों से सहार्थक[5] पदों के योग में तृतीया विभक्ति को निर्धारित किया है, उदाहरणत:–

(क) ततोऽल्पीयसा कालेन राज्ञ: प्रियमहिष्येकं पुत्रमसूत। (दश. 159)

(ख) अक्ष्णा काण:। (वैं० सि० कौ० पृ० 639)

(ग) विविधैर्द्रुमै: काननम्। (रा० 3/7/3)

(घ) सन्तुष्टो भार्यया भर्ता भर्त्रा भार्या तथैव च। (मनु० 3/60)

(ङ) पुत्रेण सहागत: पिता। (वैं० सि० कौ० पृ० 638)

इस प्रकार तृतीया उपपद विभक्ति का विधान हुआ है।

---

1. अपवर्गे तृतीया 2/3/6
   उदा० (1) ऋ० 1.86.6 (2) भा० आदि. 62/52 (3) रा० 1/13/35 (4) पा० 5/1/90 (5) व्या० चन्द्र० का० प्र० पृ० 42
2. येनाङ्गविकार: 2/3/20
3. इत्थंभूतलक्षणे 2/3/21
   उदा० (1) पा० सू० 1/3/11 (2) बृ० उ० 3/5/1 (3) हितो० 125 (4) रा० 2/64/47 (5) पंच० 161 (6) पंच० 28, 162, Sanskrit Syntax. पृ० 50
4. हेतों 2/3/23
   उदा० (1) ऋ० 1.46.13 (2) ऋ० 1.102.8 (3) बृ० उ० 6/2/3 (4) शङ्खस्मृति 4/5 (5) रा० 2/8/9 (6) योगभाष्य 3/51 (7) भा० अनुशा० 152/6 (7) रघु० 12/15 (9) मनु० 2/145, (10) ऋ० 1/102/8 (11) रा० 3/33/21 (12) Ch. Up. '/10/3 Sanskrit Syntax. पृ० 52 (13) मनु० 1/49 S.E.D. पृ० 1303
5. सहयुक्तेऽप्रधाने 2/3/19
   उदा० (1) कुमार, 4/33 (2) उ० मेघ० 54 (3) उ० राम० 2/1 (4) मेघ० 2/58 (5) ऋ० सं० 1/19/2 (6) रा० 2/64/47 (7) मृच्छ० पृ० 10.372 (8) म० भा० 1/113/20 (9) पंच० 127, 257, 281, 43, 78 Sanskrit Syntax. पृ० 58

चतुर्थी विभक्ति—नमः[1], स्वस्ति[2], स्वाहा[3], स्वधा[4], अलमर्थक[5], वषड् पदों के योग में तथा भावार्थ में विहित तुमुन् समानार्थक प्रत्यय युक्त पद[6] से चतुर्थी विभक्ति आती है। जैसे—

(क) नमस्तेऽस्तु ब्रह्मन् स्वस्ति मेऽस्तु। (कठ० उ०)

(ख) स्वस्ति (गोब्राह्मणेभ्योऽस्तु। (रा० 3/23/28)

(ग) अग्नये स्वाहा।

(घ) पितृभ्य स्वधा। (वैं० सि० कौ०)

(ङ) नालमाहुत्या आस, नालं भक्षाय (श० ब्रा०)

(च) वषड् इन्द्राय। (वैं० सि० कौ० 654)

(छ) यः स्तोतभ्यो हव्यो अस्ति (ऋ० 1.33.2)

आचार्य पाणिनि ने अलम् अर्थ वाले पदों के योग में चतुर्थी विभक्ति का प्रयोग माना है तथा समानार्थक प्रभु अर्थादि में षष्ठी को भी साधु माना है, किन्तु साहित्य में अन्य विभक्तियाँ भी प्राप्त होती हैं, यथा—

(1) किमेतावत्यपि भवानस्मासु न प्रभवति।[7] (सप्तमी)

---

1. नमः स्वस्तिस्वाहास्वधाऽलंवषड्योगाच्य। 2/3/16
   नमः—उदा० (1) 1.27.13 (2) भामि० 1/94 (3) कु० 2/4 (4) ऋ० 7.36.5
2. उदा० (1) सि० कौ० (2) रा० 3/23/28 (3) योगसूत्र 3/51 का भाष्य (4) रघु० 5/17 (5) शाकु० 2
3. उदा० (1) अथर्व० (वै० व्या० सत्यव्रत सास्त्री, पृ० 410
4. उदा० (1) सि० कौ० (2) S.E.D. पृ० 1278, षष्ठी वि०
5. उदा० (1) ऋ० 6.16.42 (2) ऋ० 2.18.2 (3) ऋ० 1.108.2 (4) दश कु० 245 (5) कुमार० 6/59 (6) महाभाष्या० 4.23 (7) चरकसूत्र 26/86 (8) चरकसूत्र 5/59 (9) भर्तृ० नीति, 91 (10) रघु० 2/39 (11) का० (12) कुमार० 6/92 (13) पा० 5/2/78 (14) माघ, 1/49 (15) रघु० 2/39 (16) भट्टि 8/98 (17) रा० 3/29/19
6. उदा० (1) व्या० चन्द्र०, का० पृ० 49 (2) ऋ० 1/33/2 (3) ऋ० 1.142.6, 5.31.4) वे व्या० पृ० 413
7. म० वी० च० व्या० चन्द्रो०

(2) प्रभवन्त्योऽपि भर्तृषु कारणकोपाः कुटुम्बिन्यः।[1] (सप्तमी)

इसी प्रकार. स्वस्ति पद से षष्ठी विभक्ति का प्रयोग भी मिलता है—

स्वस्ति गोब्राह्मणानां च लोकानां चेति संस्थिता।[2] (षष्ठी)

पञ्चमी विभक्ति—अन्यार्थक पद[3], आरात्[4], इतर[5], ऋते[6], दिक्शब्दे[7], अञ्चूत्तर पद[8], आ (च्), आहि, अप[9], परि[10], आङ्[11], प्रति[12]पृथक्[13], विना[14], नाना[15], पदों के योग में कर्तारहित ऋणवाचक शब्द[16] से, गुणवाचक अस्त्रीलिंग हेतु पद से तथा गुणरहित स्त्रीलिंग

---

1. मालविका 1/18
2. रा० 3/24/21. (San. syn. p. 83)
3. अन्यारादितरर्तेदिक्शब्दाञ्चूत्तरपदाजाहि युक्ते। 2/3/29
   अन्यार्थक उदाहरण
   (1) महा भा० 1/147/20 (2) रघु० 12/49 (3) मुद्रा० 1/19 (4) काद० 35 (5) प्रबोध० 3 पृ० 61
4. (1) भै० व्या०, भाग 3, पृ० 343
5. (1) ऋ० 10/18/1 (2) San. syn. पृ० 79 (3) भट्टि 8/106
6. (1) अथर्व० 20/126/12 (2) याज्ञ० 2/117 (3) अष्टाङ्ग सूत्र, 26/6 (4) नल० 4/26 (5) भट्टि 8/105 (6) रघु० 3/63 (7) श० 6/22 (8) कु० 1/51, 2/57
7. (1) ऋ० 1.11.2 (2) रघु० 12/35 (3) भै० व्या० 3
8. (1) मनु० 2/21 (2) छा० उ० 1/6/8 (3) भट्टि 8/10 (4) कु० 2/4 (5) रघु० 14/78 (6) श० 5/21 (7) 8/30 (8) व्या० चन्द्र०, का० प्र० पृ० 75
9. अपपरी वर्जने 1/4/88, पञ्चम्यपाङ्परिभिः 2/3/10
   अप-उदा०
   (1) रा० व्या० चन्द्र०, पृ० 53) (2) सि० को०
10. (1) का० (2) मनु० 3/119
11. आङ्मर्यादा वचने 1/4/89, 2/3/10
    (1) सि० कौ० (2) म० भा० 1/63/8 (3) शाकु० 1 (4) शाकु० 5 (5) ऋ० 1/30/21, S.E.D. पृ० 126
12. प्रतिः प्रतिनिधिप्रतिदानयोः 1/4/92, प्रतिनिधि प्रदिने च यस्मात् 2/3/11
    (1) का० (2) ऋ० 2/1/8 (3) भा० वन० 197/115 (4) भट्टि 8/89
13. पृथक्विनानानाभिस्तृतीयाऽन्यतरस्याम् 2/3/32 (द्वि०, तृ०, पं०)
    (1) प्रबोध० 2, पृ० 34 (2) मुद्रा० 1, पृ० 48 (3) भट्टि० 9/109 (4) भैमी व्या० 2, पृ० 340
14. (1) भा० सभा० 20/14 (2) भा० वि० 1/119 (3) भा० वि० 1/116 (4) रघु० 2/14 (5) किरात, 1/12 (6) भट्टि 16/3 (7) मुद्रा० 7 (8) शि० 2/9 (10) San. Syn. पृ० 131
15. (1) व्या० चन्द्रो० का० प्र० पृ० 39
16. अकर्तर्यृणे पञ्चमी 2/3/24 (1) San. Syn. पृ० 75

हेतु पद से[1], दुरार्थक[2], अन्तिकार्थक पदों[3] से तथा विभागार्थ[4], से पञ्चमी विभक्ति आती है। कुछ उदाहरण इस प्रकार है–

(क) प्राय: पित्तलमम्लमन्यत्र दाडिमामलकात्। (चरक० सूत्र० 27/4)

(ख) आरात् संकसुकाच्चर। (अथर्वा० 8/1/12)

(ग) ऋते तुं पुत्राद् दहनं महीपतेर्नारचयन् (रा० 2/66/27)

(घ) चतुर्थवर्णोऽपि शूद्र इतर आर्यात्। (व्या० चन्द्रो: का० प्र० पृ० 51)

(ङ) क उ नु ते महिमन: (महिम्न:) समस्याऽस्मत् पूर्व ऋषयोऽन्तमापु:। (ऋ० 10/54/3)

(च) प्राङ्नाभिवर्धनात्पुंसो जातकर्म विधीयते। (मनु० 2/29)

(छ) दक्षिणा दक्षिणाहि ग्रामाद् वाहिनी।

(ज) अप त्रिगर्तभ्यो वृष्टो देव:। (का०)

(झ) पर्यनंतात् त्रयस्तापा: (वोप० (सं० हि० कोश, पृ० 586)

---

1. विभाषागुणेऽस्त्रियाम् 2/3/25 (द्वि०, तृ०)
   (1) ऋ० 7/89/5 (2) वेणी० 2, पृ० 39 (3) मृच्छ० 1, पृ० 45 (4) पंच० 1, 180, (5) हितो० 96
2. दूरान्तिकार्थेभ्यो द्वितीया च 2/3/35
   (1) रघु० 10/31 (2) भर्तृ० 1/81 (3) रघु० 1/61
3. (1) रघु० 5/24 (2) मृच्छ० 10, पृ० 375 (3) रा० 4/49/6 (4) मनु० 9/174
4. पञ्चमी विभक्ते 2/3/42
   (1) सि० कौ० (2) श० ब्रा० 5, 1/4/8 (3) ऋ० 10/86/1 (4) ऋ० 8/24/20 (5) अथर्व० 19/2/3 (6) ऐ० ब्रा० 7/3/3 (7) श० बरा० 1.9.3.19 (8) गीता 3/8 (9) मनु० 8/82 के बाद प्रक्षिप्त (10) यो० वा० 5/75/44 (11) चरक सूत्र० 11/5 (12) भा० शल्य० 3/57 (13) उ० राम० 2/7 (14) मनु० 10/112 (15) ऐ० ब्रा० 7/3/3 (16) रघु० 2/54 (17) गीता 2/31 (18) शाबरभाष्य 1/3/10 (19) मुद्रा० 1 पृ० 53, पञ्च० 5, 20

(ञ) आ समुद्रात्तु वैपूर्वादा समुद्रात्तु पश्चिमात्। तयोरेवान्तरं गिर्योरार्यावर्त विदुर्बुधाः॥ (मनु० 2/22)

(ट) अभिमन्युरर्जुनतः प्रति।

(ठ) पथक् पुत्रं (पुत्रेण, पुत्राद्0 न गृहिणः सुखम्। (व्या० चन्द्र० का० प्र० पृ० 39)

(ड) विश्वं न नाना शंभुना। (वोपः) (S.E.D. पृ० 645)

(ढ) न विना याति तं खड्गम् (रा० 3/9/20)

(ण) अन्यजनशङ्कया खल्विदमनुष्ठितं न दर्पात् (मृच्छ० 1, पृ० 44)

(त) जाड्याद् जाड्येन वा बद्धः। (वै० सि० कौ० पृ० 602)

(थ) नास्ति अनुपलब्धेः।

(द) त्यजेत् दूरात् भिषक्पाशान् वैवस्वानिव। (अष्टाङ्ग० उत्तर०, 40/76)

(ध) नैव प्रवृत्तिं श्रृणुमस्तयोः कस्य-चिदन्तिकात्। (रा० 4/49/6)

(न) भूयान् वै ब्राह्मणः क्षत्रियात्। (ऐ० बरा० 7/3/3)

इस प्रकार पञ्चमी उपपद विभक्ति का प्रयोग प्रचुरतया मिलता है। पाणिनि सम्मत ऋते और अञ्चूत्तर पदों के योग में पञ्चमी विभक्ति के अतिरिक्त अन्य विभक्तियों का प्रयोग भी साहित्य में मिलता है,जैसे ऋते के योग में द्वितीया का प्रयोग—

(क) प्राविशन्तं मां तत्र न कश्चिद् दृष्वान्नरः, ऋते तां पार्थिवसुताम्।[1] (द्वितीया)

(ख) ऋतेऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः।[2] (द्वितीया)

---

1. नल, 4/26, Sans. Syn. पृ० 132
2. गीता 11/32

इस सन्दर्भ में उल्लेख प्राप्त होता है कि वा० उभ्रसर्वततसो:........दृश्यते के अन्तर्गत 'अन्यत्र' पद से ऋते का ग्रहण कर लिया जाता है[1] तथा वैयाकरण सि० कौ० में गोपालदत्त पाण्डेय जी 'अभितः परितः समयानिकषाहाप्रतियोगेऽपि' वा० के अन्तर्गत अपि शब्द से ऋते का ग्रहण कर लेते हैं[2], अगर किसी भी अन्य पद को द्वि० वि० के अन्तर्गत ग्रहण करने के लिए यह आधार प्रमाणिक है, तो पाणिनि द्वारा अनुल्लिखित किसी भी पद को जिसके योग में द्वि० वि० का प्रयोग साहित्य में मिलता है, हम यहाँ ग्रहण कर सकते हैं, जो सम्यक् प्रतीत नहीं होता।

अञ्चूत्तर पदों के योग में द्वि के उदाहरण मिलते हैं–

(ग) प्रत्यङ्ङुषसमुर्विया विभाति।[3]

(उषा के सामने अग्नि दूर–दूर तक चमकती है।)

(घ) तस्मादनूची पत्नी पार्हपत्यमास्ते।[4]

(इसलिए, पत्नी गार्हपत्याग्नि के पीछे की ओर बैठती है।)

षष्ठी विभक्ति–शेष अर्थ में षष्ठी प्रयोग[5], सर्वनामवाचक शब्द[6], हेतु शब्द प्रयोग होने पर और हेतु द्योत्य होने पर[7], अतसार्थक प्रत्यान्त शब्द[8], एनबन्त शब्द[9], दूरार्थक एवं

---

1. भैमी व्याख्या, भीमसेन, शास्त्री, भाग 3, पृ० 338
2. (वै० सि० को० गोपाल दत्त पाण्डेय, पृ० 716
3. ऋ० 5/28/1, त्वे० व्या० पृ० 396)
4. ऐ० बरा० ('')
5. षष्ठी शेषे 2/3/50
   (1) छा० उप० 5/11/15 (2) ऋ० 1.7.10, 7.98.4 (3) उत्तर 2. पृ० (4) सांख्यका०, 59 (5) रघु० 12/54 (6) रघु० 11/29, (7) रा० 2/13/11, 3/1/16, 2/100/49, 2/8/18 (8) ऋ० 10/9/2, 1/164/32, 2/16/9, 8/53/3 (9) गीता 6/30 (10) भर द्रोण० 2/28 (11) को० अ० 12/1/162 (12) ऐ० ब्रा० 1/6 (13) कौ० ब्रा० 7/3 (14) अथर्व०, 7/35/7, (15) किरात, 7/28 (16) महावीर, 5/8 (17) मिताक्षरा 2/23
6. सर्वनाम्नस्तृतीया च 2/3/27 9त०, ष०)
   (1) मुद्रा० 1/1 (2) व्या० चन्द्रो० का० प्र० पृ० 61
7. षष्ठीहेतुप्रयोगे 2/3/26
   (1) रघु० 2/47 (2) रघु० 14/81 (3) मालती, 4, पृ० 65
8. षष्ठ्यतसर्थप्रत्ययेन 2/3/30
   (1) श० ब्रा० 10.6.5.4 (2) ऐ० ब्रा० 2/33 (3) ऐ० ब्रा० 4/1 (4) कुमार, 7/30
9. एनपा द्वितीया 2/3/31 (द्वि० ष०)
   (1) रा० 2/98/15 (2) गो० गृ० 2/3/2 (3) रा० 3/4/27 (4) ऐ० ब्रा० 8/14/3

अन्तिकार्थक[1], पदों के योग में, आयुष्य, मद्र, भद्र, कुशल सुख, अर्थ, हितार्थक[2] पदों के आशीर्वाद अर्थ में प्रयोग होने पर तथा तुल्यार्थक[3] पदों के योग में षष्ठी उपपद विभकित आती है, उदाहरण इस प्रकार हैं–

(क) पिपीलिकानां चण्डानां पूरयामास तं घटम्। (करणत्व अविवक्षा में ष०) (हरिवंश 2/2/55)

(ख) कस्य हेतोरिह वससि, अधीत्यां तु न रमते मनस्ते। (व्या० चन्द्र० पृ० 61)

(ग) एतान्न हन्तुमिर्दृयामि..........अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते। (गीता 1/35)

(घ) ग्रामस्य दक्षिणतः पुरः पुरस्तान् उपरि उपरिष्टात्।

(ङ) न त्यजन्ति ममान्तकम्। (हितो० 1/46)

(च) उत्तरेणास्य गन्तव्यं न्यग्रोधमपि गच्छता। (रा० 3/13/21)

(छ) आयुष्यं देवदत्ताय देवदत्तस्य वा भूयात्। (व्या० चन्द्रो०)

(ज) शं नो देवीरभिष्टय आपो भवन्तु पीतये। (अथर्व०) (सं० व्या० का० उमाशंकर ऋषि० पृ० 78)

---

1. दूरान्तिकार्थैः षष्ठ्यन्यतरस्याम् 2/3/34 (पं० ष्ष०)
   (1) व्या० चन्द्रो०, का० प्र०, पृ० 62 (2) सिद्धा० कौ०
2. चतुर्थी चाशिष्यायुष्ममद्रभद्रकुशलसुखार्थ हितैः 2/3/73 (च० ष०)
   (1) व्या० चन्द्रो० पृ० 63 (2) San. Syn. पृ० 61
3. तुल्यार्थैरतुलोपमाभ्यां तृतीयान्यतरस्याम् 2/3/72 (तृ० च०)
   (1) ऋ० 6/48/19 (2) रा० 2/118/35 (3) हितो० 1, 22 (4) हितो० पृ० 118 (5) रा० 2/23/3 (6) म० भा० 1/139/16 (7) रघु० 2/35, 2/80, 18/38

(झ) यथा शमसद् द्विपदे चतुष्पदे। (चतुर्थी) (ऋ० 1,314.1)

(ञ) यद् वाव जीवेभ्यां हितं तत् पितृभ्यः। (चतुर्थी) (श० ब्रा०) वै० व्या० पृ० 416)

(ट) अर्जुनस्य समो लोके नास्ति कश्चिद् धनुर्धरः (म० भा० 1/139/16)

इस प्रकार अनेक अर्थों में षष्ठी उपपद-विभक्ति का विधान पाणिनीय सूत्रों में निब है तथा साहित्यिक प्रयोग प्रचुरतया प्राप्त है। आशीर्वाद अर्थ में षष्ठी के अतिरिक्त सप्त का प्रयोग भी प्राप्त होता है। जैसे–

प्राव नस्तोके। (ऋ० 8.23.13) वै० व्या० पृ० 427)

हमें बच्चों के विषय में आशीर्वाद दें।)

सप्तमी विभक्ति–दूरार्थक, अन्तिकार्थक[1] पदों से, एक क्रिया से दूसरी क्रिया लक्षित होने पर तथा अन्य क्रिया लक्षित होने के साथ-साथ अनादरार्थ[2] की प्रतीति हो पर[3] तथा स्वामी[4], ईश्वर, अधिपति, दायाद[5], साक्षि, प्रतिभू, प्रसूत, आयुक्त[6], कुशल[7], प

---

1. सप्तम्यधिकरणे च। 2/3/36
   (1) व्या० चन्द्रो०, का० प्र० पृ० 63 (2) महा० भा० 1/152/1
2. यस्य च भावेन भावलक्षणम् 2/3/37
   (1) गौ० ध० 1/9/4 (2) हितो० 3/142 (3) बिको०, 3/45 (4) कुमार० 1/59 (5) मुद्रा० 1 (6 हितो० 2/37 (7) अथर्व०, 9/6/38 (8) ऋ० 39.3, 7.103.2 (9) ऋ० 1.16.3, 10.17. 1.184.1 (10) श० ब्रा०
3. षष्ठी चानादरे 2/3/38
   (1) भा० सभा० 74/27 (2) भा० विराट० 16/10 (3) मनु० 8/14 (4) मुद्रा० 3/27
4. स्वामीश्वराधिपतिदावादसाक्षिप्रतिभूप्रसूतैश्च 2/3/39
   (1) चोगभाष्य 2/33
5, (1) याज्ञ० 2/118 (2) मनु० 8/160
6. आयुक्तकुशलाभ्यां चासेवायाम् 2/3/40
   (1) भैमी व्या० 3, पृ० 87 (2) भट्टि 8/115
7. (1) चरक सूद् 29/7 (2) चाज्ञ 1/313, 2/181 (3) मनु० 7/190 (4) रघु० 3/12

का योग होने पर निर्धारणार्थ[1] में, साधु[2], निपुण, प्रसित[3], उत्सुक पद प्रयोग में, कारकशक्तियों के बीच कालाध्यवाचक शब्दों से[4], अधि[5] एवं उप[6] पदों के योग में सप्तमी विभक्ति आती है, जैसे–

(क) विरहिणीयं परिकर्मापि न रोचयते, दूरे भूषणानि। (व्या० चन्द्र० का० प्र०, पृ० 63)

(ख) विकारहेतौ सति विक्रियन्ते येषां न चेतांसि त एव धीराः। (कुमार, 1/59)

(ग) नन्दाः पर्यायभूताः पशव इव हताः पश्यतो राक्षसस्य। (मुद्रा० 3/27)

(घ) गवां गोषु वा स्वामी

(ङ) पित्र्यस्य ऋक्थस्य (पित्र्ये ऋक्थे) ज्येष्ठ एव सुत ईश्वरो भवतीत्याङ्गलेषु समयाचारः। (व्या० चन्द्र० पृ० 62)

(च) अथ प्रजानामधिपः पभाते। (रघु० 2/1)

(छ) दुहिता पैतृकस्य धनस्य (पैतृके धने) दायादा भवतीत्येके० नेत्यपरे (व्या० चन्द्र० प० 62)

---

1. यतश्च निर्धारणम् 2/3/41
   (1) ऋ० 10.86.11 (2) अथर्व० 20/26/11 (3) भा० अनुशा० 77/8 (4) भर्तृ० शृ० 1/7 (5) तै० सं० 5.1.5.4 (6) चरकसूत्र 13/12 (7) हितो० 3/55 (8) रघु० 1/59 (9) मनु० 1/97
2. साधुनिपुणाभ्यामर्यायां सप्तभ्यप्रतेः 2/3/43
   (1) पंच० 4/72
3. प्रसितोत्सुकाभ्यौ तृतीया च० 2/3/44
   (1) रघु० 8/23 (2) रघु० 2/45
4. सप्तमीपञ्चम्यौ कारकमध्ये 2/3/7
5. अधिरीश्वरे 1/4/98, यस्मादधिकं यस्य चेश्वरवचनं तत्र सप्तमी 2/3/9 (विभाषा कृञि 1/4/98 (1) का० (2) सं० व्या० का० पृ० 88
6. उपोऽधिके च 1/4/88

(ज) हृद्देशे स्थितः परमेश्वरः (व्या० चन्द्र० पृ० 62)
सर्वभूतकर्मणां (सर्वभूतेकर्मसु) साक्षी।

(झ) सौभाग्यलाभ प्रतिभूः पदानाम्। (विक्रम० 1/9)

(ञ) कस्याः धन्यायाः (कस्यां धन्यायां) (व्या० चन्द्र०)
प्रसूतमिदं पुत्ररत्नम्।

(ट) आयुक्तः कुशलां वा हरिपूजने
हरिपूजनस्य वा।

(ठ) बुद्धिमासु नराः श्रेष्ठा नरेषु ब्राह्मणाः (मनु० 1/96)
स्मृताः।

(ड) साधुर्देवदत्तो मातरि। (का०)

(ढ) निपुणो देवदत्तो पितरि।

(ण) प्रसित हरिणा हरौ वा

(त) चिरमदृष्टा भवन्त इति भवतां (व्या० चन्द्र पृ० 67)
(दर्शनेन वा) नितान्तमुत्सुका
वयम्

(थ) अद्य भुक्तवा अहं द्वयहे द्वयाहाद्रा (वै० सि० कौ० पृ० 702)
भोक्ता।

(द) अद्यैव प्रहारवर्मण्यधि जाताः। (दश० 112) (San. syn.
पृ० 116)

(ध) यदत्र मामधिकरिष्यति। (का०)

इत्थम् अनेक अर्थों में अनेक पदों के योग में सप्तमी विभक्ति का विधान आचार्य पाणिनी द्वारा किया गया है। साथ ही कुछ अपाणिनीय प्रयोग भी साहित्य में मिलते हैं, जैसे 'षष्ठी चानादरे' सूत्र से जब एक क्रिया दूसरी क्रिया को लक्षित कर रही हो और

अनादरार्थ प्रतीत हो रहा हो, तब ही षष्ठी और सप्तमी विभक्ति का प्रयोग करना चाहिए, यदि अनादरार्थ प्रतीत न हो तब 'यस्य च भावेन भावलक्ष्णम्' इस पूर्व सूत्र से मात्र सप्तमी होती है, किन्तु महाभारत का यह श्लोक इस नियम की अवहेलना ही करता है–

'भाषतो बहु काकस्य बलिनः पततां वरः।' (भा० कर्ण 41/21)

(यहाँ अनादर अर्थ न होने पर भी षष्ठी वि० प्रयोग किया है।)

'इस प्रकार अष्टाध्यायी में उपपद-विभक्ति सूत्रों का प्रधानतया प्रतिपादन किया गया है। अपनी शैली के अनुरूप आचार्य पाणिनि नें 'उपपद-विभक्ति' इस प्रकार का कोई पृथक्करण नहीं किया है। बाद में व्याकरण परम्परा में ही इस प्रकार का विभाजन प्राप्त होता है। यही कारण है, कि कारक विभक्ति तथा उपपद विभक्ति के विभाजन का कोई ठोस आधार नहीं है। कारक विभक्ति पदों का क्रिया से सम्बन्ध बताती है और उपपद विभक्ति पदों का परस्पर सम्बन्ध बताती है, यही आधार ही विद्वज्जनों द्वारा स्वीकार किया गया है, किन्तु जब आचार्य चारुदेव शास्त्री जैसे श्रेष्ठ वैयाकरण स्वप्रणीत व्याकरणचन्द्रोदय के कारक-प्रकरण में कृञः प्रतियत्ने (2/3/53) रुजार्थानां भाववचनानामज्वरेः (2/3/54) आशिषि नाथः (2/3/55), जासिनिग्रहणनाटकाथपिपां हिंसायाम् (2/3/56), व्यवहृपणोः समर्थयोः (2/3/57) सूत्र जो कि क्रिया से साक्षात् सम्बन्ध रखते हैं, उनको उपपद विभक्ति के अन्तर्गत रखते हैं तो यह आधार भी धूमिल ही दिखाई देता है। इस प्रकार इनकी संख्या निर्धारण के सन्दर्भ में मतभेद ही दृष्टिगोचर होता है।

सिद्धान्त कौमुदी जैसे प्रक्रिया ग्रन्थ में कारक प्रकरण तो है, लेकिन उपपद प्रकरण नहीं है यद्यपि वह विभक्ति का ही अंग है, किन्तु कारक से पृथक् अपने अस्तित्व को धारण करता है। तभी तो महाभाष्य में कहा गया है–

'उपपदविभक्तेः कारकविभक्तिर्बलीयसी'[1]

महाभाष्य की यह उक्ति पृथक्करण को ही द्योतित करती है, तो उपपद विभक्ति सूत्र कारक-प्रकरण के अन्तर्गत मिश्रित क्यों पाये जाते हैं?

---

1. व्या० म० भा० भाग-2, पृ० 489, चौ० प्रका०

प्रश्न उठता है कि इनके निर्धारण का मूलाधार क्या है? कारक विभक्ति की प्रधानता के सन्दर्भ में महाभाष्यकार पतञ्जलि की शायद यही भावना रही है, कि 'प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्ति', लेकिन यदि पद और क्रिया के सम्बन्ध के आधार पर ही कारक और उपपद विभक्ति का विभाजन किया जाये तो कारक प्रकरण के 115 सूत्रों में से 54 सूत्र कारक-विभक्ति के, 51 सूत्र उपपद-विभक्ति के तथा 9 सूत्र अधिकार सूत्र और संज्ञासूत्र तथा 2 सूत्र कारक एवं उपपद विभक्ति दोनों के अन्तर्गत स्वीकार किये जा सकते हैं। इस विभाजन के अनुसार तो कारक विभक्ति और उपपद विभक्ति सूत्रों की संख्या कुछ अन्तर के साथ समकक्ष ही हो जाती है। जिससे एक जिज्ञासा जागृत होती है कि पाणिनि द्वारा किया गया विभक्ति-निर्देश क्रियाधार पर प्रमुख है या पदाधार पर। यास्कीय निरुक्त की यह पंक्ति **'तद् यत्रौभे भावप्रधाने भवतः**[1] क्रिया की प्रधानता को ही इंगित करती है और व्याकरण परम्परा भी क्रिया की प्रधानता को ही स्वीकार करती है। यदि हम भी परम्परा का अनुकरण करते हुए भाव की प्रधानता को स्वीकार करते हैं, तो पद की महत्ता की भी उपेक्षा नहीं कर सकते, क्योंकि पाणिनीय अष्टाध्यायी में उपपद विभक्ति सूत्रों की संख्या पर्याप्त रूप में प्राप्त होती है तथा सम्पूर्ण साहित्य में भी प्राप्त उदाहरण इसकी पुष्टि करते हैं। भाषा का ज्ञान भी सम्बन्ध तत्व और अर्थ तत्व के द्वारा किया जाता है, जो निःसन्देह पद को ही व्याख्यायित करता है भले ही पद क्रिया अन्य हो या क्रियाश्रित। पद बोधकता के आधार पर ही पाणिनि ने कारक प्रकरण में पदों की प्रधानता बतलाई है, तभी तो **'पादवाक्यप्रमाणज्ञः'** में पद वैयाकरण को ही इंगित करता है। **'सुप्तिडन्तं पदम्'**[2]से पदा को परिभाषित करने वाले पाणिनि निःसन्देह एक पदवादी आचार्य है तथा भाषा की प्रथम अभिव्यक्ति पद के रूपों में होती है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ सूची

अष्टाध्यायी — डॉ० रमाशंकर मिश्रः
मोतीलाल बनारसी दास
दिल्ली 110006

---

1. निरुक्तम्, प्र० अ० प्र०, पाद।
2. पा० अष्टा० सूत्र, 1/4/14

महाभाष्य	श्री भार्गव शास्त्री जोशी
	चौखम्भा संस्कृत प्रतिष्ठान,
	दिल्ली 100006
लघु सिद्धान्त कौमुदी	भीमसेन शास्त्री, भैमी प्रकाशन, 537
भौंमी व्याख्या, भाग-3	लाजपतराय मार्केट, दिल्ली 110006
वैदिक व्याकरण	आर्थर एन्थोनी मैक्डोनल अनु० सत्यव्रत
	शास्त्री मोतीला बनारसीदास, दिल्ली,
	प्र० सं० 1971
वैयाकरण सिद्धान्त कौमुदी	श्रीधरानन्द घिल्डियाल, मोतीलाल
	बनारसी दास प्र० सं० 1962
वैयाकरण सिद्धान्त कौमुदी	म० म० प० गिरिधर शर्मा चतुर्वेद:
बालमनोरमा तत्वबोधिनी संहिता	म० म० प० परमेश्वरानन्द शर्मा
(कारकान्तभागपर्यन्ता)	विद्याभास्कर: मोतीलाल बनारसी दास,
	दिल्ली 11000[illegible]
व्याकरण चन्द्रोदय	श्री चारुदेव शास्त्री
प्रथम खण्ड (कारक एवं समास)	मोतीलाल बनारसीदास
	वाराणसी, प्र० सं० 1969
संस्कृत हिन्दी कोश	वामन शिवराम आष्टे
	न्यू भारतीय बुक कॉर्पोरेशन
	दिल्ली 110007
संस्कृत व्याकरण में	श्री उमाशंकर सर्मा ऋषि
कारकतत्वानुशीलन	चौखम्भा सुरभारती प्रकाशन
(पाणिनितंत्र के सन्दर्भ में)	वाराणसी, प्र० सं० 1994

Sanskrit English Dictionary	Sir Monier Moier Williams India Book D40/18 Godowlia Varanasi 221001 (U.P.) (1996)
Sanskrit Syntax	J. S. Speijer, Motilal Banarasidas, Delhi 110006



छन्द आधारित माप विज्ञान

अरुण कुमार उपाध्याय : कटक

1. छन्द का अर्थ आच्छादन या आवरण होता है। आवरण की माप के लिये माप दण्ड की गति होती है अतः इसका अर्थ गति भी है। इस अर्थ में यह वेद का पाद कहा गया है। आवरण से वस्तु लुप्त हो जाती है, उसकी आकृति बनती है अतः उसके अन्य अर्थ–आकृति, छल, माया आदि हैं। आवरण युक्त वस्तु या वाक्य आह्लादित करता है अतः छन्द आह्लाद भी है। वाक् का परिणाम छन्द है। यहाँ वाक् का अर्थ शब्द है तथा शब्द गुणवाला आकाश भी। अतः काव्य रचना या आकाश की माप छन्द है। छन्द मुख्यतः आकाश की माप है–लम्बाई, क्षेत्रफल, आयतन, आकृति। आयतन, आकृति या भीतरी रचना में परिर्वतन की माप काल है। आयतन का परिणाम आयु है जो काल की माप है।

2. शब्द छन्द के 4 पाद होते हैं। प्रतिपाद 1 से 5 अक्षर तक के 5 मा छन्द हैं। प्रतिपाद 6 से 11 अक्षर तक गायत्री से जगती तक 7 बृहती छन्द हैं। 13 से 19 अक्षर पाद के अति जगती से अतिधृति तक अति छन्द का सप्तक है। 20 से 26 अक्षर तक कृति छन्दों का सप्तक है। 5 प्रकार के मा छन्द भौतिक विज्ञान के लिये आवश्यक 5 प्रकार की मूलमाप हैं। लम्बाई के प्रसंग में मा पृथ्वी, प्रमा अन्तरिक्ष तथा प्रतिमा द्यु है। अस्रीवि छन्द अन्य के साथ या परस्पर सम्बन्ध है। बृहती छन्द सौरमण्डल से आकाश गंगा तक की माप है। अति छन्द ब्रह्माण्ड से बड़े सत्यलोक तक की माप है। **सप्त युञ्जन्ति रथमेक चक्रो, कालो अश्वो वहित सप्त नामा (ऋक् 1/164/2)** के अनुसार 7 प्रकार के योजन तथा 7 काल युग है। सृष्टि के 9 सर्गों के अनुसार 9 प्रकार के काल मान हैं।

3. लम्बाई की माप–आधुनिक विज्ञान में मनुष्य के पैर के अनुसार फुट (Foot) माप तथा पृथ्वी परिधि की 1 कला के बराबर समुद्री मील है। मीटर की मील परिभाषा थी कि

यह ध्रुवीय परिधि का 4 कोटि भाग है। इसमें भूल होने के कारण परिभाषा हुयी कि यह क्रिप्टन 86 परमाणु की प्रकाश किरण का 1950 763.73 गुणा (तरंगा दैर्ध्य) माप है। प्रकाश गति से सम्बन्ध है कि 1 सेकण्ड में प्रकाश जितनी दूर जायेगा वह 29,97,92,458 मीटर कहा जायेगा। सेकण्ड भी पहले मध्यम सौर दिन का 86,400 भाग माना जाता था। अब वह सीजियम अणु के निम्न उर्जास्पन्द काल का 9,19,26,31,770 गुणा काल है। भारत में 7 योजन इस प्रकार हैं—(1) नर योजना = 32000 हाथ (2) भू योजन = पृथ्वी व्यास का 1000 या 1600 भाग (3) भ योजन = 27 भू योजना-सूर्य, तारा ग्रह ब्रह्माण्ड दूरी के लिये सूर्य सिद्धान्त में। (4) प्रकाश योजन सेकण्ड के 33,750 भाग त्रुटि में प्रकाश द्वारा तय दूरी, (5) धाम योजना-क्षर धाम-पृथ्वी परिधि का 720 भाग है। अक्षर धाम में पृथ्वी को मापदण्ड मानकर क्रमशः दूने आकार के धाम हैं। पृथ्वी के भीतर 3 स्तर हैं। इस माप में छन्दों के अनुसार विश्व का आकार है। (6) सूर्य व्यास योजन-पुराणों में सौरमण्डल का आकार बताने के लिये सूर्य व्यास को 1 योजन माना गया है। (7) प्रमाण योजन - प्रमा = अन्तरिक्ष। जैन ज्योतिष प्रमाण योजन = 500 आतमा योजन। सूर्य योजना को आत्मा मानकर क्रमशः 500 गुणा बड़े मापों में महः, जनः तप सत्य लोक की माप 1, 2, 8, 12 कोटि योजना (त्रिज्या) है।

4. काल माप—(1) ब्राह्ममान 432 कोटि वर्ष का दिन है जिसमें अव्यक्त से व्यक्ति की सृष्टि होती है। विपरीत क्रम में इतने काल की रात्रि है। (2) प्राजापत्य मान को मन्वन्तर कहा गया है जो आकाशगंगा का अक्षभ्रमण काल (32 कोटि वर्ष) है। (3) दिव्य मान-360 सौर वर्ष का दिव्य वर्ष, (4) पितर मान - चान्द्र मास का दिन, (5) सावन मान सूर्योदय से आगामी उदय तक का दिन, 30 दिन का मास तथा 12 मास का वर्ष (6) सौर मान-सूर्य की 10 गति दिन, 30° गति मास तथा पूर्ण भ्रामण वर्ष है। (7) नाक्षत्र मान-नक्षत्रों की तुलना में पृथ्वी के अक्ष भ्रमण का काल 23 घंटा 56 मिनट का दिन। 30 दिन का मास तथा 12 मास का वर्ष। (8) चान्द्रमान-सूर्य की तुलना में चन्द्र परिक्रमा का काल 29.5 दिन में 15-15 तिथियों के 2 पक्ष का मास। 12 मास या 354 दिन का चान्द्र वर्ष।

(9) गुरुमान-मध्यमगति से 1 राशि में गुरु के चलने का समय 361.02 दिन का गुरु वर्ष।

5. युग के 7 प्रकार

(1) संस्कार युग–(क) 4 वर्षों का लीप इयर जैसा गोपद युग-365/14 दिन के वर्ष में दिन संख्या पूर्ण होती है। (ख) याजुष ज्योतिष का 5 वर्ष युग (ग) गुरु परिक्रमा का 12 वर्ष युग (घ) ऋक् ज्योतिष का 19 वर्ष युग (ङ) सूर्य-राहु गति अन्तर से ग्रहण काल का 18 वर्ष 10.5 दिन का युग।

(2) नर युग-(क) 60 वर्षीय गुरु वर्ष चक्र में गुरु की 5 और शनि की दो परिक्रमा

(ख) शताब्दी में सप्तर्षि की 1 नक्षत्र गति (ग) दिव्य वर्ष का 1/3 (3) दिव्यवर्ष युग (4) सहस्र युग-720 वर्ष चक्र। (5) ध्रुव या क्रौञ्च युग सप्तर्षि का 3 गुणा (6) आयन युग-26,000 वर्ष में पृथ्वी अक्ष का भ्रमण। मन्दोच्च गति मिलाने पर 21000 वर्ष का जलप्लावन युग। मध्य में 24000 वर्ष चक्र में प्रथम भाग में धन और दूसरे आधे में ऋण संस्कार। अवरोही क्रम में सत्य, त्रेता, द्वाप कलि-4,3,2,1 भाग के। विपरीथ क्रम में 1700 ई० से त्रेता चल रहा है। (7) ज्योतिपीय युग 43,20,000 वर्ष में अवरोही क्रम से 4 युग हैं। अवरोही इतिहास युग का 360 गुणा है।

1. वेद के पूरक अंग और उपांग

ऋषियों ने जिस काल में वैदिक मन्त्रों का दर्शन किया उस समय उनका अर्थ समझने लायक विज्ञान और भाषा का विकास हो चुका था। बाद में विज्ञान लुप्त होने से उनका अर्थ समझने के लिये वेद के 6 अंग तथा उपांगों की रचना करनी पड़ी। षडंग पुरुष होने के कारण 6 दर्शन तथा 6 प्रकार की दर्शवाक् या लिपि हैं। उसी प्रकार वैज्ञानिक अर्थ समझने के लिये वेद के 6 अंग हैं। उपांग के रूप में 6 दर्शनों को 3 युग्मों में रखा जाता है–

न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, मीमांसा-वेदान्त पं० मधुसूदन ओझा ने ब्रह्म सिद्धान्त में 3 आस्तिक तथा 3 नासितक दर्शनों का विभाजन किया है–

क्षर पुरुष	सांख्य	चार्वाक
अक्षर	वैशेषिक	बौद्ध
अव्यय	मीमांसा (पूर्व, उत्तर)	जैन

न्याय तथा योग को सभी से सम्बद्ध माना गया है। पं० मोतीलाल शास्त्री ने गीता विज्ञान

भाष्य भूमिका में 6 x 6 दर्शनों का वर्गीकरण किया है। इसी प्रकार वेद के 6 अंग भी उनके उल्लेख क्रम के अनुसार 3 युग्मों में है[1]–

शिक्षा–कल्प, व्याकरण–निरुक्त, ज्योतिष–छन्द वेद के अंग और उपांग भी वेद ही है,[2] क्योंकि उनके बिना मन्त्रों का अर्थ नहीं होता। जैसे भूः, भुवः, स्वः आदि लोकों का वेद में उल्लेख है पर उनका विस्तृत वर्णन पुराणों में ही है। उनकी माप ज्योतिष तथा पुराणों में है। मापदण्ड का वर्णन छन्द शास्त्र में है। छन्द की ज्योतिष आधारित व्याख्या के बिना छन्दोमा स्तोम आदि का कोई अर्थ नहीं होता है।

[3]ऋषियों ने मन्त्र का दर्शन किया इस अर्थ में वह अपौरुषेय है। इस मन्त्र के शब्दों का अर्थ अंगोपांगों से ही प्रकट है तथा उन्हीं ऋषियों द्वारा निर्मित है। उस प्रसंग में ही मन्त्र का शब्द रूप में दर्शन होता है। व्यक्तिगत रूप में ऋषि मन्त्रकृत हैं। अलग–अलग ऋषियों ने ब्रह्म का अलग–अलग शब्दों में वर्णन किया है। व्यक्तिगत रचना रूप में मन्त्र या उसका स्पष्टीकरण पोरुषेय है, किन्तु इनका एकत्व रचना रूप में मन्त्र या उसका स्पष्टीकरण अपौरुषेय है, किन्तु उनका एकत्व ब्रह्म–सूत्र से स्पष्ट होता है। अतः ब्रह्म सूत्र के वेदान्तदर्शन द्वारा समझने पर वह एकत्व अपौरुषेय है।

कालान्तर में अंगों के सीमित अर्थ हो गये। शब्दों की उत्पत्ति स्थिति एवं लय का प्रतिपादन करना निर्वचन तथा उसका शास्त्र निरुक्त है। यास्क मुनि रचित निरुक्त के अतिरिक्त ब्राह्मण ग्रन्थों या मन्त्र संहिता में भी जो निर्वचन मिलते हैं वह भी निरुक्त हैं। शब्दों की उत्पत्ति और रूपान्तर वैज्ञानिक तथ्यों या क्रियाओं पर आधारित हैं। जैसे भौतिक या रसायन विज्ञान में कुछ गुणों तथा माप विधि के आधार पर शब्दों की परिभाषा दी जाती है, उसी प्रकार वैदिक ज्ञान–विज्ञान पर इनका निर्वचन आधारित है। उन निर्वचनों या परिभाषाओं के द्वारा ही वेद का अर्थ है। इसका पूरक व्याकरण है। शब्द के अवयवों मूल धातु, प्रातिपदिक, प्रत्यय, उपसर्ग तथा अव्यय की व्याख्या और उनका संयोग ही उनका विषय है। शब्द समूह का 12 प्रकार से अर्थ, अर्थ मीमांसा है तथा उनका एकत्व उत्तर मीमांसा वेदान्त है। इस प्रकार पूरक युग्मों के अतिरिक्त भी अन्य अंगों तथा मन्त्र संहिता से इनका संबन्ध है।

शिक्षा का अर्थ सिर्फ वर्ण उच्चारण शिक्षा नहीं है। व्याकरण सम्बन्धी पाणिनीय शिक्षा

आदि वर्ण उच्चारण शिक्षा है। वर्ण-अक्षरों को जिस रूप में लिखा जाता है उसे क्या पढ़ा जायेगा तथा उच्चारण के अनुसार क्या अर्थ परिवर्तन होगा यह शिक्षा का विषय है। यज्ञ विज्ञान की शिक्षा भौतिक, रसायन विज्ञान या मन्त्र विज्ञान के प्रयोगों की तरह है। शिक्षा मिलने पर उनका प्रयोग कर व्यावहारिक कार्य करना कल्प है। उदाहरणार्थ तैत्तिरीय उपनिषद् के तीन खण्डों में प्रथम भाग शीक्षा-वल्ली (शिक्षा-शिक्षा सम्बन्धी, वैदिक रूप) है। 5 अधिकरणों अध्यात्म, आधिदैव, आधिज्योतिष, आधिभौतिक, आधिविद्या तथा दिशा और लोकों की व्याख्या है।

विश्व की वैज्ञानिक व्याख्या, लोकों का आकार गति आदि की व्याख्या ज्योतिष है। अतः ज्योतिष को 'चिति' कहा गया है। इनका मापदण्ड या देश-काल-दिक्-पात्र-की माप इकाइयाँ और परिमाण की इकाइयाँ छन्द है। यह चिति की माप का आधार तथा उनकी परिणति भी है अतः इसे विचिति कहा गया है।[1.4]

2. छन्द का अर्थ, निर्वचन और वेदार्थ में प्रयोग

छन्द आधारित दर्शन नासदीय सूक्त (ऋक् 10/128) के प्रथम मन्त्र में आवरण वाद का उल्लेख '**किमावरीवः**' शब्द है।[5] इसमें कुल दस वाद या 10 प्रकार से सृष्टि उत्पत्ति की व्याख्या है जिसका विस्तृत वर्णन पं० मधुसूदन ओझा ने दशवाद रहस्य तथा अलग-अलग वाद-पुस्तकों में किया है। सृष्टि की उत्पत्ति समरूप अविच्छिन्न रूप के आवरणों द्वारा विभाजन से हुयी है। आवरण ही छन्द है जिसके तीन तत्व हैं[6]–

वय-वस्तु का उपादान या सामग्री वय है। यह प्राण के रूपान्तर हैं। वयोनाध-वस्तु की परिच्छेद सीमा है। यही छन्द है। यह भी प्राण है। वयुन-वस्तु के अस्तित्व का विज्ञान वयुन है–इसकी सामग्री का परस्पर सम्बन्ध तथा सीमा के बाहर के पदार्थ से विभेद है। छन्द के मूल धातु–

(1) चदि (चन्द) आह्लादने, दीप्तौ च (पाणिनि धातु 1/56)

(2)छद संवरणे (10/248) आच्छादित करना।

(3) छद अपवारणे (10/260) स्वरित, 10/362 अदन्त)–हटाना, छिपाना

(4) छदि (छन्द) संवरणे (10/46)

पं० युधिष्ठिर मीमांसक ने छदि (छन्द) को ही मूल धातु माना है (वैदिक छन्दो मीमांसा–रामलाल कपूर ट्रष्ट-अध्याय 1)

छन्द के वैदिक निर्वचन-वस्तु का सीमा द्वारा अवच्छेदन ही छन्द है।[7] सीमा से आवृत होने के कारण वस्तु उसके बाहर नहीं जाती है। पं० मधुसूदन ओझा ने छादन के 11 विषयों का वर्णन छन्दः समीक्षा में किया है[8]–

1. उपसंव्यान (भीतरी आवरण या वस्त्र), 2. पर्याधान (बाहरी आवरण या वस्त्र), 3. चर्चितक (बाहरी लेप, विचारण), 4. अवरोध (बाधा), 5. व्याप्ति (विस्तार या माप), 6. दूषितकरण, 7. स्वरूप करण, 8. ऊर्जन (गति या शक्ति देना), 9. विविता (क्षेत्र का कुछ भाग अलग करना), 10. गोपन (छिपाना), 11. अन्तर्धान (लोप, अदर्शन)।

छन्द के पर्यायों की व्युत्पत्ति–

1. आवृति, संवृति-आ, सम् उपसर्ग + वृञ् वरणे + क्तिन्। आवरण, संवरण से रूप, भाव होता है, करण अर्थ भी है।

2. तन्त्रण-तत्रि कुटुम्बधारणे (धातु 10/135 सायण) या तत्रि धारणे (चान्द्र 10/65) धारण या टिकाये रखना।

3. अवच्छिति–अवपूर्वक छेतने से क्तिन् प्रत्यय। अखण्ड या असीम को खण्ड या सीमा बद्ध करना।

4. चन्दन–चदि ह्लादने तीप्तौ च (1/56) पद्यबद्धता या वस्तु के स्वरूप की आह्लादकता। उणादि में चन्देरादेशच छः से छन्द हुआ है। चदि कान्तिकर्मा (यास्क) है, कान्ति, इच्छा, गति आदि अर्थ में भी है अतः छन्दों से वस्तु की गति है। ओझा जी के देवता निवित् तथा युधिष्ठिर मीमांसक के वैदिक छन्दो मीमांसा में चदि धातु का ग्रहण नहीं है। चदि का सम्भवतः निपातन से छदि हो गया है (चड्ढी-कच्छा)

5. हरिदान–इन्द्र के अश्व हरि हैं। इन दो हरियों से मास के दो पक्ष होते हैं। यह ऋक् साम भी हैं-**ऋक् सामे वै हरि (शतपथ ब्रा० 4/4/3/6)** इन्द्र वय है जिसके दो

सीमाविन्दु हरि हैं, उनके दान (काटने या देने से) सीमा बद्ध छन्द या वयोनाध हरिद्रान होता है। हरिज (Horizon) का अर्थ क्षितिज भी होता है।

वेद में छन्दों के प्रयोग-छन्दों को वेद में पशु, व्रज गोस्थान, सूर्य रश्मि, अश्व, प्रजापति का रथ, अग्नि के सात धाम या अग्नि का तनू (शरीर) या वेद भी कहा गया है। अर्थों का समन्वय–जो दीखता है वह पशु है, छन्द या आवरण में सीमित रूप दीखता है। निर्माण या भोजन सामग्री अन्न है वह भी कई टुकड़ों में बँटा है। माप के लिये गति आवश्यकता है, मापदण्ड लेकर क्रमशः 1, 2, 3......माप के साथ आगे बढ़ा जाता है अतः छन्द गति है तथा गति का स्थान ब्रज है। सूर्य रश्मि से भी गति या स्थान की माप है अतः रश्मि या गो तथा उसका स्थान गति है। जैसे 1 त्रुटि (सेकण्ड का 33750 भाग) में प्रकाश जितनी दूर जाता है वह योजन है। सभी लोक धाम या शरीर विस्तृत सोम के सधन रूप अग्नि हैं, उनका शरीर छन्द या आकार-प्रकार वाला है। सम्पूर्ण विश्व में पिण्ड की माप, गति, महिमा ही वेद त्रयी है, ये तीनों तथा उनका मूल अनन्त छन्द रूपी अथर्व भी छन्द है। अतः छन्द वेद हैं। गति कारक रूप में छन्द अश्व भी हैं।

छन्दों का वेदार्थ में प्रयोग–(1) वाक् अक्षरों का परिमाण छन्द हैं।[10] यह गायन और काव्य में उपयोगी होने के अतिरिक्त वाक्य खण्डों का भी निर्देश करता है। वाक्य एक छन्द होता है, पूर्ण अर्थ के वाक्यांश छन्द के पद हैं। बड़े छन्दों में एक पद में भी एक या दो यति देकर विभक्त किया जाता है। छन्द, पद और यति के बाद ही शब्दों का अन्वय कर उनका अर्थ निर्देश होता है।

(2) देश और काल की सीमा का निर्देश पिण्डों का आकार छन्दों से निर्दिष्ट होता है। उनका परिवर्तन काल सापेक्ष है अतः वह भी छन्दों पर आधारित है। वस्तु के अवयवों की संख्या, माप संख्या आदि की माप भी छन्दों से होती है।

(3) **छन्दों का वर्गीकरण और रूप**–अग्नि की 7 जिह्वा के कारण 7 लोक, 7 अर्चि, सात स्वर आदि हैं।[11] सबकी माप 7 छन्दों से है। संगीत के 3 सप्तकों की तरह इसमें भी 3 सप्तक हैं। उनके पूर्व माप दण्ड के आधार रूप 5 मा छन्द है। हर छन्द में 4 पाद हैं और प्रति पाद अक्षरों की संख्या 1-5, 6-12, 13-19, 20-26 है। प्राग् गायत्री पञ्चक ग्रन्थों के अनुसार नाम भेद[12]

पादक्षर	कुल अक्षर	ऋक्प्रातिशाख्य	उपनिदान सूत्र (नारद शास्त्र)	निदानसूत्र	तैत्तिरीब्रा० (3/3/1)
1	4	मा	उक्ता	कृति	मा
2	8	प्रमा	अत्युक्ता	प्रकृति	प्रमा
3	12	प्रतिमा	मध्या	संकृति	प्रतिमा
4	16	उपमा	प्रतिष्ठा	अभिकृति	अस्रीवि
5	20	समा	सुप्रतिष्ठा	आकृति	विराट्

प्रथम सप्तक बृहती छन्द			द्वितीय सप्तक-अतिछन्द		
पादाक्षर	कुलअक्षर	छन्द	पादाक्षर	कुल अक्षर	छन्द
6	14	गायत्री	13	52	अतिजगती
7	18	उष्णिक्	14	56	शक्करी
8	31	अनुष्टुप्	15	60	अतिशक्वरी
9	36	बृहती	16	64	अष्टि
10	44	पंक्ति	17	68	अत्यष्टि
11	44	त्रिष्टुप्	18	72	धृति
12	48	जगती	19	76	अतिधृति

तृतीय सप्तक कृति छन्द-

पादाक्षर	कुलअक्षर	छन्द (पिंगल)	निदान सूत्र
20	80	कृति	सिन्धु
21	84	प्रकृति	सलिल
22	88	आकृति	अम्भस्
23	92	विकृति	गगन

24	96	संकृति	अर्णव
25	100	अभिकृति	आपः
26	104	उत्कृति	समुद्र

छन्द की अक्षर-संख्या 4-4 का अन्तर होने के कारण 2 अक्षर कम से लेकर 2 अक्षर अधिक तक वही छन्द माना जाता है।

2 अक्षर कम = विराट्, 1 अक्षर कम-निचृद्

1 अक्षर अधिक भूरिक्, 2 अक्षर अधिक स्वराट्

ये मुख्य भेद आर्षी कहलाते हैं। इसके अतिरिक्त 7 अन्य प्रकार से वर्ग हैं जिनका कारण स्पष्ट नहीं है।

छन्द	दैवी	आसुरी	प्राजापत्या	आर्षी	याजुषी	साम्नी	आर्ची	ब्राह्मी
गायत्री	1	15	8	24	6	12	18	36
उष्णिक्	2	14	12	28	7	14	21	42
अनुष्टुप्	3	13	16	32	8	16	24	48
बृहती	4	12	20	36	9	18	27	54
पंक्ति	5	11	24	40	10	20	30	60
त्रिष्टुप्	6	10	28	44	11	22	33	66
जगती	7	9	32	48	12	24	36	72

इनमें अतिछन्दों तक के सभी वर्ग आ गये हैं। किन्तु पतञ्जलि के निदान सूत्र के अनुसार अतिछन्दों के भी 4 प्रकार के वर्ग हैं–

छन्द	दैवी	आसुरी	प्राजापत्या	आर्षी
अतिजगती	8	8	36	52
शक्करी	9	7	40	56
अतिशक्करी	10	6	44	60

अष्टि	11	5	48	64
अत्यष्टि	12	4	52	68
धृति	13	3	56	72
अतिधृति	14	2	60	76

छन्दों का रूप–[13]

छन्द	रूप	देवता
मा	पृथिवी	अग्नि
प्रमा	अन्तरिक्ष	वायु
प्रतिमा	द्यौ	सूर्य
अस्त्रीवि	दिशा	सोम
गायत्री	अजा	वृहस्पति
त्रिष्टुप्	हिरण्य	इन्द्र
जगती	गौ	प्रजापति
अनुष्टुप्	आयु	मित्र
उष्णिक्	चक्षु	पूपा
विराट्	अश्व	वरुण
बृहती	कृषि	पर्जन्य
पंक्ति	पुरुष	परमेष्ठी

प्राग्-गायत्री-पञ्चक माप का आधार हैं। एक अर्थ है कि सांख्य दर्शन के अनुसार 5 तन्मात्रायें हैं अर्थात् 5 मूल इकाइयों से यान्त्रिक विश्व की माप हो सकती है। द्वितीय अर्थ है कि माप की मूल इकाई मा या पृथिवी है। उससे बड़ी इकाई प्रमा है। प्रमा का उदाहरण जैन ज्योतिष में मिलता है। 500 योजना को प्रमाण योजन कहा गया है। भागवत-विष्णु आदि पुराणों में इसी प्रमाण योजन के अनुसार अन्तरिक्ष लोकों की माप है।[14] प्रतिमा सूक्ष्म

रूप हैं और छोटी इकाइयाँ है। अस्त्रीवि मूल इकाइयों के संयोग से बनी इकाइयाँ हैं। तृतीय अर्थ है कि मा लम्बाई की माप, प्रमा गति (वायु) या समय माप, प्रतिमा ऊर्जा (द्यौ, सूर्य) या पदार्थ की माप, अस्त्रीवि विद्युत् चुम्बकीय गुणों तथा परस्पर सम्बन्ध की माप हैं। यह पहले अर्थ के समान है।

वृहती छन्द[15]	गायत्री	उष्णिक्	अनुष्टुप्	बृहती	पंक्ति	त्रिष्टुप्	जगती	विराट्
	ब्रह्मवर्चस	आयु	स्वर्ग	श्री, यश	यज्ञ	इन्द्रिय, वीर्य	पशु	श्री-अन्न

इसमें मुख्यत: गायत्री, त्रिष्टुप्, जगती लोकों की माप हैं। सौरमण्डल के भीतर गायत्री, उष्णिक्, अनुष्टुप् विभिन्न क्षेत्रों की माप हैं। आकाशगंगा क्षेत्र तक गायत्री, त्रिष्टुप्, जगती हैं। सौरमण्डल की माप ऋक् (10/130/4, 5) में है। अतिछन्दों को आयतन कहा गया है।[16] गायत्री क्षेत्र का आयतन धृति-अतिधृति होंगे यह पृथ्वी को मापदण्ड मान कर दो के धातों में माप करने से होगा। कृतिछन्द कणों की माप है।[17]

4. छन्दों के अन्य रूप-त्रिविधरूप

छन्द	गायत्री	त्रिष्टुप्	जगती
पदार्थ[18]	आग्नेय	ऐन्द्र	विश्वेदे
वर्ण[19]	ब्राह्मण क्षत्रिय	वैश्य	
पदार्थ रूप[20]	ओषधि	वात	आप:

गायत्री के विविधं रूप-1) वैश्वानर अग्नि-शरीर का आकार[21] त्रिपाद गायत्री के 8 अक्षरों के अनुसार 8 प्रादेश = 8 X 101/2 = 84 अंगुल है।

(2) पार्थिव गायत्री[22]–अप् के क्रमश: 8 रूपान्तर हैं–1. अप्, 2. फेन, 3. ऊष: (क्षार), 4. सिकता (बालू), 5. शर्करा (रेत), 6. अश्मा (पत्थर), 7. अय: (लौह आदि धातु), 8. हिरण्य (सुवर्ण)

(3) आदित्य गायत्री[23]–आदित्य के 4 युग्म-मित्र-वरुण, भग-अंश धाता-अर्यमा, सविता-विवस्वान्।

(4) द्यौ गायत्री[24]–द्युत लोक के तीन पाद ज्योति, गौ, आयु-सभी अष्टाक्षर है।

(5) सर्वात्मिका गायत्री[25]–अग्नि के 8 रूप पृथ्वी, अप्, अग्नि, वायु, विद्युत् सोम, रवि, आत्मा।

(6) लोक गायत्री[26] 7आरण्य पशु, 7 ग्राम्य पशु, 5 उद्‌भिज्ज, 5 जीव। चतुष्पाद गायत्री के अनुसार वाक्, भू, शरीर, हृदय चार पाद हैं।

(7) संवत्सर–24 पक्ष गायत्री के 4 अक्षर हैं।[27] पृत्थी, अन्तरिक्ष तथा द्युत की 8-8 दिशायें भी गायत्री हैं।

(8) लोक–मनुष्य से बड़े मण्डल–पृथ्वी, सौर, ब्रह्माण्ड, स्वयम्भू–सभी मनुष्य से क्रमशः 24 या कोटि गुणा बड़े हैं।

(5) भौतिक विज्ञान की माप पद्धति–परिभाषायें[25]–राशि किसी घटना, वस्तु या आकृति के गुण को राशि कहा जाता है। विशेष रूप से उनके परिभाषित या माप योग्य गुण हैं। जैसे पदार्थ की मात्रा या विद्युत् आवेश राशि हैं। चन्द्रमा की मात्रा या प्रोटोन का आवेश की माप राशि की माप है। ज्योतिष में वृत्तीय ग्रह पथ पर 30 अंश का क्षेत्र रासि है।

भौतिक राशि वह राशि है जिसे विज्ञान और यान्त्रिकी के गणितीय समीकरमों में व्यवहार किया जाता है।

इकाई वह भौतिक राशि है जो व्यवहार में परिभाषित और स्वीकृत है तथा उसकी तुलना द्वारा उसी प्रकार की अन्य भौतिक राशियों की माप होती है।

भौतिक राशि की माप एक संख्या तथा इकाई का गुणनफल है। यह संख्या उसका सांख्यिक मान है जो इकाई के व्यवहार पर निर्बर है। जैसे किसी मनुष्य की ऊँचाई 1.67 मीटर, 167 सेन्टीमीटर या 5 फुट 6 इंच या 1 गज 21/2 फुट कही जा सकती है।

मूल इकाई तथा व्युत्पन्न इकाई–यान्त्रिकी में तीन प्रकार की राशियों के माप के द्वारा सभी इकाइयाँ मापी जा सकती हैं, बाकी राशियों की इकाई इन्हीं के विभिन्न प्रकार के गुणन हैं। व्यवहार में लम्बाई, मात्रा, समय की माप इकाइयों को मूल इकाई मानता सुविधा जनक है, बाकी इकाइयाँ इनके विभिन्न घातों के गुणनफल हैं। 1901 में जियोर्गी ने प्रमाणित किया कि इनके साथ एक विद्युतीय इकाई (जैसे प्रतिरोध, या धारा के लिए ओम,

अम्पियर) मिलाकर सभी विद्युत् चुम्बकीय राशियों की भी माप की जा सकती है। इसके अतिरिक्त विद्युत और चुम्बकीय गुणों का सम्बन्ध दिखाने के लिये आकाश के मूलभूत गुण से सम्बद्ध एक इकाई ली जाती है जैसे प्रकाश की गति आकाश का माध्यम गुण आदि। अत: सांख्य दर्शन के 5 तन्मात्राओं के समान 5 मूलभूत इकाइयाँ पर्याप्त होती हैं।

व्यवहार में अनेक प्रकार की इकाइयों का पयोग होता है–

(1) प्रामाणिक मापदण्ड सब जगह सब समय सुलभ और स्थायी हो।

(2) माप की पद्धति सुलभ और सूक्ष्म हो।

(3) अलग प्रकार के प्रयोगों के लिये अलग परिभाषा और मापदण्ड।

(4) सहज तुलना के लिये छोटी संख्या का प्रयोग हो......आदि।

अत: व्यवहार में अन्तर्राष्ट्रीय संस्था (SI) ने 7 मूल और 2 अतिरिक्त इकाइयाँ स्वीकृत की हैं–

लम्बाई मीटर, मात्रा–किलोग्राम, समय-सेकण्ड, विद्युत् धारा-अम्पीयर, तापक्रम-केल्विन या सेल्सियस, पदार्थ की माप–मोल

अतिरिक्त–कोण–रेडियन, आकाशकोण–स्टेरेडियन

माप की इकाइयों के बड़े और छोटे मानों के लिये हजार के अनुपात में 10^{-18} से 10^{18} तक के उपसर्ग प्रयुक्त होते हैं।

इस प्रसंग में माप छन्दों का वर्गीकरण कई प्रकार से किया जा सकता है–

(1) मा-सांख्यिक माप, प्रमा–मानदण्ड, इकाई, प्रतिमा–वस्तु की माप, अस्त्रीवय माप के लिये प्रयोग।

(2) मा–मात्रा, प्रमा–समय, प्रतिमा–लम्बाई, अस्त्रीवय-विद्युतीय इकाई, दिशा।

(3) मा–मूल इकाई, प्रमा–उपसर्ग सहित बड़ा या छोटा मापदण्ड, प्रतिमा–मापदण्ड, अस्त्रीवय-विभिन्न मूल इकाइयों का गुणन।

यहाँ सिर्फ लम्बाई और समय इकाइयों का विस्तार से वर्णन होगा।

लम्बाई की इकाइयाँ–(1) पुरानी इकाइयाँ-मनुष्य के पद की माप या पद-त्राण (जूता) को फुट कहा गया। फुट-पैर या 30.48 सेन्टीमीटर। इमें 12 इञ्च हैं। 3 फुट का एक गज। गज का अर्थ हाथी या मापदण्ड दोनों होता है। 2 गज का फैदम (पुरुष-हाथ ऊपर करने पर उच्चता) 220 गज का फलाँग 8 फर्लांग का मील होता है।

(2) सामुद्रिक मील-पृथ्वी की ध्रुवीय परिधि का 1 कला कोण अर्थात् 360.60 भाग-1852 मीटर या 6076.115 फीट।

(3) मीटर की चार परिभाषायें–18वीं शताब्दी ये दो परिभाषा में दी गयीं–1 सेकण्ड अर्ध चक्र के पेण्डुलम की लम्बाई यह पृथ्वी के आकर्षण शक्ति के साथ बदलता है। दूसरी परिभाषा है–पृथ्वी के ध्रुवीय परिधि पाद का कोटि भाग। 1791 में दूसरी परिभाषा फ्रेञ्चविज्ञान अकादमी ने स्वीकृत की पेरिस से गुजरने वाली याम्योत्तर रेखा पर विषुव से ध्रुव दूरी का कोटि भाग। इसका मापदण्ड 1/5 मिलीमी० छोटा रह गया अतः इसी मापदण्ड को 1889 में मीटर कहा गया। 1927 में पेरिस में रखे प्लैटिनम-इरीडियम छड पर 0^0 ताप पर दो चिह्नों के बीच की दूरी को मीटर कहा गया। 1960 में क्रिप्टन गैस के 86 भार वाले अणु के 2-पी-1, 0 से 5-डी--5 के बीच इलेक्ट्रन स्थानान्तर से उत्पन्न प्रकाश के तरंग दैर्घ्य का 1650, 763.73 गुणा दूरी को मीटर कहा गया। 1983 से परिभाषा है–शून्य आकाश में सेकण्ड के 29,97,92,458 भाग में प्रकाश द्वारा तय की गयी दूरी।

(4) ज्योतिषीय इकाई सूर्य केन्द्र से पृथ्वी केन्द्र की मध्यम दूरी = 1.496×10^{11} मीटर = A

इस दूरी द्वारा जितनी दूरी पर 1 सेकण्ड कोण बनता है उसे 'परसेक' कहते हैं। 1 परसेक = 3.0856×10^{16} मीटर। बड़े माप के लिये किलो (10^3) तथा मेगा (10^6) परसेक का प्रयोग होता है।

1 वर्ष में प्रकाश द्वारा तय की गयी दूरी प्रकाश वर्ष है। यह ऋतु वर्ष है। 1 प्रकाश वर्ष = 9.4605×10^{15} मीटर

1 परसेक = 3.26 प्रकाश वर्ष

समय की माप – सेकण्ड की परिभाषा थी 1 मध्यम सौर दिन का 86,400 भाग। सौर दिन सूर्य के उच्चतम स्थान पर दुबारा आने का समय है। भारत में व्यावहारिक सौर दिन

सूर्योदय से सूर्योदय का काल है। पृथ्वी की कक्षा में कई प्रकार के परिवर्त्तन होते हैं तथा पृथ्वी का घूर्णन भी धीमा हो रहा है, अतः 1900 ई० को सौर वर्ष को प्रमाणिक माना गया था। पृथ्वी के घूर्णन तथा परिभ्रमण में कई अनियमित अन्तरों के कारण 1967 में नयी परिभाषा स्वीकार की गयी। सीजियम-133 अणु के निम्न आधार स्तरों के बीच इलेक्ट्रान परिवर्तन से उत्पन्न प्रकाश के कम्पन काल का 9,19,26,31,770 गुणा समय सेकण्ड है।

(6) सप्त योजन–ऋग्वेद के अस्यवामीय सूक्त में 'सप्त युञ्जन्ति' का प्रयोग है।[29] उसी सूक्त में तथा अन्य कई स्थानों पर 7 छन्दों द्वारा वाक् (शब्द या शब्द द्वारा व्याप्त आकाश) की माप का उल्लेख है। युज् या युजिर् (योग अर्थ में–पाणिनि धातुपाठ 7/7) से इस शब्द की व्युत्पत्ति है। कर्मणि कृत्यल्युटो.......(3/3/113) युजिर् + ल्युट् = योजन जोड़ना। किसी पदार्थ या आकाश के विस्तार को मापदण्ड से जोड़कर मापा जाता है। या प्रकाश गति से तुलना कर मापते हैं अतः योजन कहा जाता है। युग भी इसी धातु सबना है–युज् + घञ् = युग। अन्य रूप युग्म या युगपत् का अर्थ 2 है, युग के 4 पादों के अनुसार युग शब्द ज्योतिष में 4 अर्थ में लिखा जाता है। 7 प्रकार के योजनों के समान 7 प्रकार के युग भी हैं, यह दो कालचक्रों का समन्वय है। 9 प्रकार के कालमानों से 7 प्रकार के युग होंगे। अभी 7 प्रकार के योजनों का वर्गीकरण दिया जाता है–

1. नर योजन–गणित ज्योतिष के व्याख्याकारों ने दो प्रकार के योजन की चर्चा की है–आर्यभट योजन तथा भास्कर या सिद्धान्त योजन। आर्यभटीय में पृथ्वी का व्यास 1050 योजन तथा भास्कर 2 के सिद्धान्तशिरोमणि या सूर्य सिद्धान्त में 1600 योजन माना गया है। अर्थात् पृथ्वी व्यास का उतना भाग। यह वर्गीकरण भ्रमात्मक है क्योंकि एक ही लेखक भास्कराचार्य ने अपने दो ग्रन्थों में दो प्रकार का योजन व्यवहार किया है। सिद्धान्त शिरोमणि में 5000 योजन की परिधि या 1581 योजन व्यास पृथ्वी का माना गया है। पृथ्वी व्यास = 12,756.280 किमी० सूर्य सिद्धान्त में 1600 योजन है। सूर्य सिद्धान्त का योजन = 12756.18 ÷ 1600 = 7.9727 किमी०।

भास्कराचार्य ने 5000 किमी० परिधि के लिये 1581 (1591 होना चाहिये) योजन व्यास लिया है।

लीलावती[30] में 32,000 हाथ का योजन कहा गया है। यह मनुष्य के काम आने वाला योजन है, इसके आधार पर खेत, जमीन की माप जोख की जाती है। इसका मूल आधार अंगुल अपरिभाषित है। 24 अंगुल का हाथ आजकल 18 इञ्च या 45 सेमी० का माना जाता है। अत: 1 अंगुल = 45–24 = 1.875 सेमी०। इससे छोटी इकाई वालाग्र (केश की मुटाई) का व्यवहार है तथा सबसे छोटे दृश्यकण को त्रसरेणु कहा गया है। मान-क्रम में सबसे छोटा मान परमाणु कहा गया है अथवा परमाणु की माप के लिये प्रयुक्त मान को भी परमाणु कहा है।

वाराहमिहिर की वृहत्संहिता के अनुसार–[31]

8 परमाणु = 1 रज (मानसार के अनुसार रथरेणु)

8 रज = 1 वालाग्र, 8 वालाग्र = 1 लिक्षा, 8 लिक्षा = 1 यव

8 यव (मानसार में 4) = 1 अंगुलि (बडी), 24 अंगुलि = 1 हस्त (18 इंच) अत: वालाग्र = $1.875 \div 8^4 = 4.578 \times 10^{-4}$ या 4.5 माइक्रोन परमाणु = $4.578 \times 10^{-4} - 8^2 = 7.153 \times 10^{-6}$ सेमी० श्रीपति के अनुसार यह वास्तव में सूर्य प्रकाश में दिखने वाले धूलि कणों का आकार है। यह त्रसरेणु है जिसमें आयुर्वेद के अनुसार 60 अणु हैं।

अत: अणु का आकार = 1.2×10^{-7} सेमी०

ललित विस्तर के अनुसार परमाणु रज = अंगुल $\times 7^{-10} = 0.6 \times 10^{-8}$ सेमी० जो वास्तव में हाइड्रोजन परमाणु की त्रिज्या है।

तिलोय पन्नति का त्रसरेणु = अंगुल $\times 8^{-9} = 1.4 \times 10^{-8}$ सेमी० जो वास्तव में हाइड्रोजन परमाणु की त्रिज्या है।

तिलोय पन्नति का त्रसरेणु = अंगुल $\times 8^{-9} = 1.4 \times 10^{-8}$ सेमी०

एक ही ब्रह्म का आकार बताने के लिये अंगुष्ठ का व्यवहार है।

पुरुष सूक्त में पुरुष अंगुल के अतिरिक्त भूमि (पृथ्वी, ब्रह्माण्ड, सौर मण्डल आदि मण्डलों) की माप को भी अंगुल कहा गया है)[32]

भूमि = भू (क से 24वां अक्षर, 24 भाग या प्रकृति के 24 तत्त्व) + मि (25वाँ अक्षर, 25वीं भाग या सांख्या का पुरुष तत्त्व)

पृथ्वी के प्रसंग में भू या पृथ्वी की त्रिज्या 24 भाग करने पर 1 भाग वायुमण्डल की ऊँचाई होगी। पुरुष के सहस्र शीर्ष होने पर 2000 आँखों और पैर होंगे। अंगुल माप में यह वायुमण्डल सहित पृथ्वी की परिधि होगी।

अत:

भू परिधि = 24/25 x 1000 x 2000 x 2000 अंगुल

= 24/25 x 1/96 x 4 x 10^9 दण्ड = 4 x 10^7 (4 कोटि) दण्ड

मीटर की मूल परिभाषा के अनुसार पृथ्वी की ध्रुवीय परिधि भी 4 कोटि मीटर है। अत: यहाँ दण्ड = मीटर

2. भू योजन—पृथ्वी की माप के लिये नौटिकल मील की तरह पृथ्वी के व्यास या परिधि के खण्डों के अनुसार योजन का मान है।

सूर्य सिद्धान्त (1/49) व्यास - 1600 योजन

पञ्चसिद्धान्तिका (1/18) - परिधि = 3200 योजन

आर्यभटीय (1/10) तथा लल्ल - व्यास = 1050 योजन

सिद्धान्तशिरोमइम गोलाध्याय, भुवनकोश 52, व्यास = 15811/24 योजन परिधि = 4967 योजन

पुराणों में पृथ्वी को सहस्र दल पद्म कहा गया है[33] अर्थात् पृथ्वी के व्यास का हजार भाग योजन है। वायुमण्डल मिलाने पर यह प्राय: आर्यभट के अनुसार होगा. इसमें 1 योजन = 12.75628 किमी०। भागवत पुराण पञ्चम स्कन्ध में यूरेनस तक की ग्रह कक्ष को 50 कोटि योजन विस्तार की चक्राकार पृथ्वी कहा गया है। इसके मण्डलों का विस्तार हजार योजनों में—

	त्रिज्या	चौड़ाई	नाम		त्रिज्या	चौड़ाई	नाम
1.	50	50	जम्बूद्वीप	10	6150	1600	क्षीरसागर
2.	150	100	लवणसमुद्र	11	9350	3200	शकद्वीप
3.	350	200	प्लक्षद्वीप	12	12550	3200	घृक समुद्र

4.	550	200	इक्षुरस सागर	13	15750	3200	मानसरोत्तर पर्वत
5.	950	400	शाल्मली द्वीप	14	18950	3200	पुष्कर द्वीप
6.	1350	400	मद्य समुद्र	15	25350	6400	मधुरञ्जन समुद्र
7.	2150	800	कुरा द्वीप	16	41100	15750	जनस्थान
8	2950	800	घृत समुद्र	17	125000	83900	हिरण्य वर्ष
9.	4550	1600	क्रौञ्च द्वीप	18	250000	125000	आलोक वर्ष

इसमें जम्बू द्वीप पृथ्वी का आकर्षण क्षेत्र है जिसमें प्राय: 30,000 योजन त्रिज्या की कक्षा में चन्द्रमां है (औसत दूरी 3,84,000 किमी०) उसके बाद कुशद्वीप को वराह क्षेत्र कहा गया है जिसकी त्रिज्या पृथ्वी की 4000 गुणी (शुक्र कक्षा की दूरी का 60% भाग) मानी गयी है (यहाँ 50 से 1500 गुणा) इससे पृथ्वी की उत्पत्ति हुयी है। उसके भीतर भी 7 क्षेत्र माने गये हैं। अन्य क्षेत्र पृथ्वी चारों तरफ ग्रह कक्षाओं से बने हैं। किसी ग्रह की निकटतम दूरी = पृथ्वी कक्षा और उस ग्रह कक्षा का अन्तर है। बाहरी वलय की त्रिज्या इनका योग है। पृथ्वी आदि ठोस ग्रहों को दधि कहा गया है। अत: सूर्य का परिभ्रमण क्षेत्र दधि समुद्र कहा गया है। 1 योजन 8.575 मील मानकर कलि आरम्भ (3101 ई० पू०) की ग्रह कक्षाओं के अनुसार द्वीप वलयों का आकार है[34]—

सं०	ग्रह	विन्दु	त्रिज्या	द्वीप त्रिज्या	अशुद्धि%	क्षेत्रनाम
1	बुध	निकट	5976.0	6,150	2.9	क्षीरसागर
2	बुध	दूर	15701.1	15,750	0.3	मानसोत्तर पर्वत
3	शुक्र	निकट	2859.0	2,950	3.5	घृतसागर
4	शुक्र	दूर	18,813.0	18,950	0.7	पुष्करद्वीप
5	मंगल	निकट	4,090.0	4,550	11.2	क्रौञ्च द्वीप
6	मंगल	दूर	25,736.5	25,350	–1.5	जल समुद्र
7	गुरु	निकट	43,422.8	41,100	–5.3	जनस्थान
8	शनि	दूर	121,599.6	125,000	2.8	हिरण्य वर्ष

9	सूर्य	मध्यम	10,840.4	10,950	1.0		दधि समुद्र का मध्य
10	सिरिस*	निकट	16,312.8	15,750	-3.4		मानसोत्तर पर्वत
11	सिरिस	दूर	42,683.2	41,100	-3.7		जनस्थान
12	यरेनस	दूर	229,811.0	250,000	8.8		आलोकवर्ष

सिरिस–मंगल तथा बृहस्पति के बीच अवान्तर ग्रहों में मुख्य है। उसकी कक्षा का आकार 2000 ई० की गणना के आधार पर है।

आकाश गंगा को परा लोक या परमेष्ठी कहा गया है। यह पिता सूर्य का पिता होने से पितामह है। परा का अर्थ; 10^{17} होता है। अत: यह पृथ्वी व्यास (1000 योजन) का 10^{14} गुणा या प्राय: 1.2756×10^{18} किमी० या 1,30,000 प्रकाश वर्ष है (आधुनिक अनुमान 1,00,000 प्रकाश वर्ष) इसका दस गुणा क्षेत्र कूर्म कहा गया है जिसे आजकल आकाशगंगा का आभा मण्डल कहा गया है। ब्रह्मवैवर्त्त पुराण प्रकृति खण्डअध्याय 3 के अनुसार यह नित्य गोलोक है जिसमें ब्रह्माण्ड रूपी विराट् बालक की सृष्टि होती है। यह सृष्टि कर्म करता है अत: कूर्म है।

3. भ योजन–पृथ्वी के आकर्षण क्षेत्र में ही चन्द्र है। अत: चन्द्र कक्षा तक की माप भू–योजनों में मानना उचित है। किन्तु सौर परिधि की माप के लिये सौर व्यास और दूरी की वर्तमान माप से तुलना करनी चाहिये।

सूर्य व्यास = 13,92,000 किमी० = 6500 योजन (सू० सि० 4/1) यह सूर्य सिद्धान्त के भू योजन 7.9727 किमी० का 26.86 या 27 गुणा है. अत: इसे भयोजन कहा गया है। भ = नक्षत्र या 27।

सूर्य कक्षा = 43,31,500 योजन (सू० सि० 12/86) परिधि

त्रिज्या = 1.47×10^8 किमी० है। अत: इसे भ योजन कहा गया है। भ = नक्षत्र या 27।

सूर्य कक्षा = 43,31,500 योजन (सू० सि० 12/86) परिधि

त्रिज्या = 1.47×10^8 किमी० (आधुनिकत मत 1.50×10^8 किमी०)

नक्षत्र कक्षा = सूर्य कक्षा x 60 (सूर्य सि० 12/80)

सभी ग्रहों की कक्षा इसके भीतर ही है। आधुनिक ज्योतिष के अनुसार नेपचून सूर्य से 30 गुण दूरी पर है तथा प्लूटो 39 गुणा। प्लूटो चन्द्रमा से भी बहुत छोटा है। 36-44 गुणा दूरी पर 100 किमी० से बड़े आकार के प्राय: 70,000 पिण्ड सूर्य का चक्कर लगा रहे हैं। पहली बार 1992 में इनका पता चला। इसे भागवत में 100 कोटि योजन व्यास का अलोक भाग कहा गया है (पंचम स्कन्ध)। सूर्य कक्षा का 60 गुणा = 1.5×10^8 किमी० x 60 त्रिज्या। परिधि = 18×10^9 किमी० = 150 कोटि योजन प्राय:।

ब्रह्माण्ड कक्षा की परिधि = 1.87×10^{16} भ योजन (सू० सि० 12/90)

व्यास = $1.87 \times 10^{16} \times 214.1538 \div 3.14159$ किमी० = 1.27×10^{18} किमी० = 1.3×10^5 प्रकाश वर्ष

आधुनिक अनुमान 10^5 प्रकाश वर्ष का है।

ग्रह कक्षायें—सू० सि० 12/86-89 में गणना का आधार है कि चन्द्र कक्षा से चक्र भ्रमण काल की तुलना में ग्रह कक्षायें बढ़ाई गयी हैं। यहाँ सीधा अनुपात माना गया है। किन्तु वास्तविक गणना के लिये तारा ग्रहों के लिये शीघ्र परिधि की कल्पना की गयी है।[35]

बुध शुक्र की परिधि	शीघ्र परिधि
सूर्य कक्षा	360

बुध शुक्र की छोटी कक्षायें होने के कारण इन्हें शीघ्र परिधि कहा गया है। मंगल गुरु, शनि के लिये सूय4 कक्षा ही शीघ्र परिधि है। उनके लिये ग्रह कक्षा = 360

सूर्यकक्षा शीघ्रपरिधि

सूर्य सिद्धान्त (2/34-37) के अनुसार शीघ्र परिधियों के मध्यममान—

तारा ग्रह	मध्यम शीघ्रपरिधि	ग्रहकक्षा (सूर्य की तुलना में)	आधुनिकमान
बुध	133.5	0.368	0.386
शुक्र	261	0.725	0.723
मंगल	233.5	1.54	1.524

गुरु	71	5.070	5.2028
शनि	39.5	9.114	9.55

4. धाम योजन—धाम दो प्रकार के हैं क्षर धाम और अक्षर धाम। इनके अनुसार सूर्य के 30 धामों की दो प्रकार की व्याख्या है[36]—

(क) क्षर धाम—सूर्योदय के स्थान से 30 धाम योजन पश्चिम (वरुण की दिशा में) तक उषा काल रहता है।[37] भारत में सन्ध्या काल दिनमान का 12वाँ भाग (किल आदि युगों का 12वाँ भाग भी) अर्थात् पृथ्वी का 15^0 दैनिक गति माना जाता है। अतः पृथ्वी की सतह पर 15^0 पूर्वा पर दिशा में 30 धाम हुए। पृथ्वी की परिधि को वर्ष के 720 अहोरात्रों के भाग में बाँटा गया है। विषुवत रेखा पर 1 धाम को ही धाम योजना कहा गया है।

1 धाम योजन – परिधि/720 = 40 = 40, 750.3554/720 = 55.65977 किमी॰

इस योजन मान से सौर मण्डल का विस्तार वेदों में 72,000 योजन कहा गया है। उसके प्रतिरूप मानवशरीर में 72,000 नाड़ी होती हैं। विषुव वृत्त को भी नाडी वृत्त कहा जाता है। ब्रह्माण्ड की परिधि को परार्द्ध कहा गया है। (कठोपनिषद॰ 1/3/1, ऋक् 1/164/12)

आधुनिक मानसे परमगुहा या आकाशगंगा का व्यास = 10^5 प्रअकाशवर्ष

अतः परिधि = 10^5 x प्रकाश वर्ष

= 10^5 x 3.14159 x 9.4605 x 10^{12} किमी॰/55.65977 किमी॰

= 0.533977 x 10^{17} धाम योजन

10^{17} को परा कहा जाता है अतः यह प्रायः परार्ध हुआ।

(ख) अक्षर धाम—यह पृथ्वी को मापदण्ड मानकर आकाश के सभी क्षेत्रों की माप है। इसका हर धाम पूर्व धाम से दूना होता है। यह पृथ्वी को मापदण्ड मानकर आकाश के सभी क्षेत्रों की माप है। अक्षरों के परिमाण से जैसे शब्द-छन्द की माप होती है उसी प्रकार शब्द गुण वाले आकाश की भी इन छन्दों से माप होती है। आकाश में सूर्य का प्रभामण्डल 30 धाम तक है। इसका अर्थ है कि पृथ्वी को 30 बार दो गुणा करने पर सूर्य मण्डल का आकार होगा।

सौर मण्डल का व्यास = पृथ्वी व्यास x 2^{30}

= 6378.14 किमी० x 2 x 230 = 1.448 प्रकाश वर्ष (आधुनिक 1-2 प्रकाशवर्ष)

छन्दों के अनुसार माप करने के लिये पृथ्वी के भीतर दो बाह्य पृथ्वी की प्रतिमा रूप दो क्षेत्र माने गये हैं। प्रथम क्षेत्र पृथ्वी का 1/4 है जो ब्रह्माण्ड की प्रतिमा है। द्वितीय क्षेत्र पृथ्वी का आधा है जो सौर मण्डल के पृथ्वी की प्रतिमा है।[38]

पृथ्वी के केन्द्र से गिनने पर धाम संख्या को अहर्गण कहा जाता है। पञ्चांग गणना में अहर्गण का अर्थ दिन संख्या है। यहाँ अहर्गण का अर्थ 2 का घात है। अहर्गण लम्बाई की माप है। उस त्रिज्या क्षेत्र के गोले का आयतन स्तोम तथा उसकी सतह का क्षेत्रफल पृष्ठ कहलाता है। पृथ्वी की सतह पर केन्द्र से तीसरा अहर्गण होता है जिसकी दूरी पृथ्वी की त्रिज्या के बराबर है।

अतः क अहर्गण=त×$2^{(\text{क}-3)}$ जहाँ त=पृथ्वी की त्रिज्या

अहर्गण माप में सौर मण्डल का विस्तार 33 है पृथ्वी के भीतर 3 तथा बाहर 30। इन ने प्रावण देवता भी 30 और 3 अर्थात् 33 कहे[39] गये हैं। उसी के अनुसार अक्षर होते हैं अतः क से ह तक 33 व्यंजन वर्ण हैं। यह चिह्नरूप में 33 देवों का नगर है अतः लिपि को देवनागरी कहा जाता है। अहर्गण माप में पृथ्वी की सतह (3 अहर्गण) से सौरमण्डल की सतह (33 अहर्गण) के क्षेत्र को 6-6 अहर्गण के अन्तर से 6 क्षेत्रों में बाँटा गया है। यह 6 वाक् (शब्द या आकाश) का परिणाम है अतः वषट्कार कहा गया है।[40]

9 अहर्गण=पार्थिवक्षेत्र या अग्निमण्डल=2^6 त्रिज्या=64 त्रिज्या

आधुनिक मान से चन्द्र की मध्यम दूरी=60.27 त्रिज्या (55.5-63.25)

15 अहर्गण वराह क्षेत्र या वायु भाग=2^{12} त्रिज्या=2.6125×10^7 किमी०

पृथ्वी और शुक्र कक्षाओं का अन्तर=(150-108)×10^6 किमी०

अतः वराह भाग=26.125/42×100=62.2%

इसकी सूर्य से दूरी=150-13=137×10^6 किमी०

सूर्य व्यास=1.392×10^6 किमी०

अतः वराह क्षेत्र का मध्य भाग सूर्य से प्रायः 100 सूर्य व्यास की दूरी पर है। 109 सूर्य व्यास की दूरी पर पृथ्वी कक्षा है जो 110 व्यास तक जाती है। अतः वायु पुराण (612) के अनुसार वराह 100 योजन ऊँचा तथा 10 योजन विस्तार का है। 15 अहर्गण वराह क्षेत्र होने के कारण 15° उत्तर अक्षांश पर तिरुपति में भू वराह क्षेत्र है।

21 अहर्गण आदित्य या सूर्य क्षेत्र=2^{18} त्रिज्या=1672×10^6 किमी०

यह पृथ्वी कक्षा से बड़ा है अतः इसकी माप सूर्य केन्द्रित मानी जायेगी। पृथ्वी कक्षा से मध्यम दूरी उसके केन्द्र सूर्य से दूरी होगी। शनि कक्षा तक सूर्य रथ का चक्र माना गया हैं– 1430×10^6 किमी९

इस रथ को पार करने के कराण इसे रथन्तर साम कहा गया है।

20° उत्तर अक्षांश पर पुरी में रथ यात्रा होती है।

इन तीन क्षेत्रों–अग्नि, वायु, रवि में यज्ञ अर्थात् सृष्टि होती है।

अतः मनुस्मृति में इन तीन से यज्ञरूप वेद की उत्पत्ति मानी गयी है (1/23)

27 अहर्गण=मैत्रेय मण्डल–पृथ्वी त्रिज्या×2^{24}=1.07×10^{11} किमी०

=सौर त्रिज्या का 1.537×10^5 गुणा

प्रायः आधा अहर्गण कम पर यह सौर त्रिज्या का लाख गुणा या पृथ्वी का कोटि गुणा होता है। पृथ्वी से $23^{1/2}$ अहर्गण अधिक होने के कारण इसे माप के अनुसार गायत्री या सृष्टिक्रिया के कारण सावित्री कहा गया है। अतः 24 अक्षर के छन्द गायत्री द्वारा लोकों की माप होती है।

33 अहर्गण=सौर मण्डल की सीमा। त्रिज्या=पृथ्वी त्रिज्या×2^{30}=6.848×10^{12} किमी०=मध्यम और सौर दूरी का 45,778.58 गुणा

आधुनिक अनुमान (1992) के अनुसार 50. से 100 हजार सूर्य दूरी पर उर्ट मेघ[41] हैं जो सौर मण्डल का गोलाकार टुकड़ों से बना आवरण हैं। कुछ धूमकेतु यहाँ से निकलते हैं। इसकी बाहरी सीमा 34 अहर्गण पर प्रजापति होगा। 33 अहर्गण के बाद सूर्य तेज मरे अण्डे के समान है। अतः 33° उत्तर अक्षांश पर कश्मीर में मार्तण्ड मन्दिर है (मट्टन साहब) सौर केन्द्र से गिनने पर इन्हें त्रिष्टुप् छन्द (11×4 अक्षर) के चरणों के आधार पर

11,22,33 अहर्गण क्षेत्र में बाँटा गया है। 11 अहर्गण=16,31,8034 किमी०=सूर्य त्रिज्या×2.346=सूर्य का आभामण्डल

22 अहर्गण=पृथ्वी त्रिज्या$\times 2^{19}=3344\times 10^{6}$ किमी०

यूरेनस कक्षा की त्रिज्या 2870×10^{6} है, अत: यह भागवत वर्णित चक्राकार पृथ्वी का आलोक भाग है।

त्रिष्टुप् छन्द का पूर्ण मान महर्लोक है। त्रिष्टुप् छन्द के 44 अक्षरों के बदले महेश्वर सूत्र के 43 अक्षर ही महर्लोक की माप है।

अत: महर्लोक की त्रिज्या=पृथ्वी त्रिज्या$\times 2^{40}=7.013\times 10^{15}$ किमी०=741.28 प्रकाश वर्ष।

यह आकाशगंगा की सर्पाकार भुजा की मोटाई है जिसमें सूर्य स्थित है। इस त्रिज्या के क्षेत्र में प्राय: 1000 तारे हैं जिसमें एक तारे सूर्य के क्षेत्र में बहुत छोटे कण के समान पृथ्वी हैं। आकाशगंगा को ही शेषनाग कहा गया है। उसके हजार सिरों में 1 पर पृथ्वी है।

आकाश गंगा की माप छन्दों या स्तोम से है[42] गायत्री छन्द सूर्य का सावित्र या मैत्रेय मण्डल है। त्रिष्टुप् महर्लोक है। जगती छन्द ब्रह्माण्ड है। इसके 48 अक्षरों के बदले 49 मरुत के कारण 49 अहर्गण लेने चाहिये।

ब्रह्माण्ड या आकाशगंगा की त्रिज्या=पृथ्वी त्रिज्या 2^{46}

$= 4.488\times 10^{17}$ किमी०=47,441.65 प्रकाश वर्ष

आधुनिक अनुमान प्राय: 50,000 प्रकाश वर्ष है।

ब्रह्माण्ड का आभामण्डल, गोलोक या कूर्म चक्र का विस्तार अति जगती छन्द के 52 अक्षर हैं। इसकी त्रिज्या=पृथ्वी त्रिज्या $2^{49}=3.59\times 10^{18}$ किमी०= 3.79,533 प्रकाशवर्ष

आधुनिक अनुमान भी 4-5 लाख प्रकाशवर्ष है जो 52.5 अहर्गण होगा। ब्रह्माण्ड के 49 अहर्गण के अनुसार देवनागरी लिपि में 49 अक्षर हैं तथा कूर्म=कर्त्ता या क्षेत्रज्ञ के लिये 3 अतिरिक्त क्ष, त्र, ज्ञ है। शक्वरी छन्द के 56 अहर्गण स्थानीय समूह हैं। (Local cluster)

इसकी त्रिज्या=पृथ्वी त्रिज्या $10^{53}=5.745\times 10^{19}$ किमी०$=5.96\times 10^{6}$ प्रकाश वर्ष=1.82 मेगा परसेक।

स्थानीय समूह की त्रिज्या प्राय: 2.5 मेगापरसेक अनुमानित है जो 56.4 अहर्गण होगा।

अतिक्वरी=60 अहर्गण=पृथ्वी त्रिज्या$\times 10^{57}$=29.78 मेगापरसेक

(प्राय: 9 कोटि 70 लाख प्रकाश वर्ष)

स्थानीय वृहत् समूह (Super cluster) की त्रिज्या प्राय: 25 मेगापरसेक अनुमानित है।

अष्टि (64 अहर्गण) इसमें 16 गुणा बड़ा प्राय: 476.5 मेगापरसेक होगा। 50-100 मे०प० त्रिज्या के शून्य स्थान तथा वृहत् आकर्षक का आकार है। प्राय: 1000 मेगा परसेक क्वासर की दूरी है।

अत्यष्टि=68 अहर्गण=2.353×10^{23} किमी०=2.487×10^{10} प्रकाश वर्ष

इसका आधा भाग पृथ्वी सतह से 64 अहर्गण पर है अर्थात् 12.44 लाख प्रकाश वर्ष की दूरी पर। ब्राह्मी लिपि के 63 या 64 वर्णों के कारण यह तप: लोक का आकार है। ब्रह्मा का 8.64 अरब वर्ष का अहोरात्र 63.5 अहर्गण दूर होगा। यह तप: लोक या आधुनिक भाषा में दृश्य जगत् की सीमा है जिसका अनुमान 8 से 15 अरब प्रकाशवर्ष तक का है। धृति 72 अहर्गण का है जो सत्यलोक या स्वयम्भू मण्डल का काल्पनिक मान है।

(5) सौर योजन

सौर मण्डल की माप के लिये सौर व्यास को ही योजन माना गया है।[43] इसके अनुसार सौर मण्डल में रुद्र मूर्त्ति वामन सूर्य पिण्ड है जिसका व्यास 13,92,000 किमी० है। शतरुद्रिय क्षेत्र सौ व्यास की दूरी पर वराह है।[44] इसमें पृथ्वी है (योजन के 108वाँ भाग) यहाँ रुद्र तेज शान्त होता है अत: इसे शतरुद्रिय (शान्त=शत=100) कहा जाता है। सहस्र रुद्रिय शनि की कक्षा है (1027.292 व्यास) प्राय: यहाँ पर ताम्र अरुण रंग का सूर्य दीखता है। पृथ्वी से शनि तक का ही सूर्य या आदित्य का मुख्य क्षेत्र है। किन्तु पुराणों में सूर्य रथ का विस्तार 3000 योजन कहा गया है जो नेपचून तक की कक्षा है (3,232.76 व्यास)। इसके बाद अंगूठे के आकार के बाल खिल्य कहे गये हैं जो 60,000 योजन पर हैं। इनकी उत्पत्ति क्रतु अर्थात् यज्ञ से हुयी है। यज्ञ का क्षेत्र 27 अहर्गण तक है जिसकी त्रिज्या=पृथ्वी त्रिज्या$\times 2^{24}$=76,876 व्यास। अत: इसके बाहरी क्षेत्र में छोटे-छोटे टुकड़ों का क्षेत्र है। 6000 योजन का ईषादण्ड (55.83 सूर्य दूरी) कुइ पर बेल्ट का आकार बताता है। सूर्य के रथ का

विस्तार 157 लाख योजन=2.185×10^{13} किमी०=2.310 प्रकाशवर्ष है। वूर्ट मेघ का विस्तार इतना ही माना गया है।

(6) प्रकाश योजन

आकाश में पृथ्वी को ही सहस्रदल कमल माना गया है।[44] इसके 1 दल अर्थात् व्यास के हजारवें भाग को प्रकाश जितने समय में पार करता है उस समय को त्रुटि कहा गया है। इसकी परिधि प्रायः 3000 त्रुटि होगी जो निमेष के बराबर है। प्रकाश किरण सूर्य या विष्णु से निकलती है। ब्रह्माकी सृष्टि का आधार या पद (पद्म) पृथ्वी है। अतः ब्रह्मा की पूरी आयु विष्णु का निमेष होता है। सौरमण्डल का प्रतिरूप मनुष्य शरीर में विज्ञान आत्मा होती है। यह हृदय में रह कर बुद्धि का नियन्त्रण करती है। ब्रह्मरन्ध्र रूपी अणुपथ से होकर सूर्य तक प्रकाश के महापथ से इसका सम्पर्क होता है। यह सम्पर्क प्रकाश की गति से 8 मिनट में सूर्य तक पहुँचेगा। अतः ऋक् (3/53/8) में कहा गया है कि यह एक मुहूर्त्त में 3 बार सूर्य तक जाकर लौटता है। संवत्सर का अर्थ 1 सौर वर्ष तथा सूर्य क्षेत्र भी है जहाँ की सीमा 1 प्रकाशवर्ष दूर है। ब्रह्मा का अहोरात्र ही तपः लोक या दृश्य जगत् की सीमा है।

(7) प्रमाण योजन[45]

पुराणों में लोकों की माप इस प्रकार है[46]–

भूलोक–सहस्रयोजन

भुवः लोक–1 लाख योजन

स्वः लोक (सूर्य रथ) 156 लाख योजन या 14 लाख योजन (सूर्य से ध्रुव)

महर्लोक–1 कोटि योजन त्रिज्या सूर्य से बड़ा

जनः लोक–2 कोटि योजन त्रिज्या

तपः लोक–8 कोटि योजन त्रिज्या

सत्यलोक–12 कोटि योजन

प्रथम 3 कृतक (वेद की रोदसी) त्रिलोकी हैं, उनका मध्य या अन्तरिक्ष भुवः लोक है। अन्तिम 3 अकृतक (संयती) त्रिलोकी हैं, उनका मध्य या अन्तरिक्ष तपः लोक है। दोनों

त्रिलोकी के बीच महः भी अन्तरिक्ष लोक है। तीन अन्तरिक्षों के पूर्व के लोकों भू, स्वः, तथा जनः लोकों को पृथिवी कहा जायेगा तथा उनके बाद स्वः, जनः, सत्य को स्वः कहा जायेगा।

छन्द क्रम में मा को पृथिवी तथा प्रमा को अन्तरिक्ष कहा गया है।[13] जैन ज्योतिष के अनुसार प्रमाण योजन=500 आत्मा योजन=1000 उत्सेध योजन

पृथ्वी की परिभाषा है[47]—जहाँ तक का क्षेत्र सूर्य चन्द्र की किरणों से प्रकाशित है वह समुद्र पर्वत सहित पृथ्वी है। मनुष्य लोक के अतिरिक्त सूर्य की ग्रह कक्षायें भी 50 कोटि योजन की चक्राकार पृथ्वी है जिसमें ग्रहों से द्वीप, समुद्रों की सीमायें हैं। सूर्य प्रकाश की अन्तिम सीमा ब्रह्माण्ड है जो तीसरी और सबसे बड़ी पृथ्वी है।

मनुष्य माप से पृथ्वी का जो आकार है, पृथ्वी व्यास के माप से बड़ी नभ का आकार है।[48] अर्थात् 10^7=पृथ्वी व्यास/मनुष्य=मैत्रेय मण्डल/पृथ्वी= ब्रह्माण्ड/मैत्रेय=स्वयाम्भू ब्रह्म/ब्रह्माण्ड

1 लाख भू योजन का सौर मैत्रेय मण्डल है अर्थात् व्यास पृथ्वी के हजार योजन व्यास का 100 (या 108) गुणा है।[49] सूर्य पिण्ड को प्रमाण मानने पर उसका हजार भाग उत्सेध योजन है और उस माप से लाख योजन पर चन्द्र मण्डल है। चन्द्र की तुलना में सौ हजार गुणा दूरी पर (60 हजार सूर्य व्यास) नक्षत्र मण्डल है जो वालखिल्य मण्डल की दूरी है।

नक्षत्र मण्डल का केन्द्र सूर्य है। वहाँ से बुध, शुक्र, मंगल, गुरु, शनि को क्रमशः 2-2 लाख योजन की दूरी[50] पर रखा गया है। इन ग्रहों की वर्तमान दूरियों को लेने पर है 1 योजन क्रमशः 290, 270, 380, 973, 1430 किमी०। अन्तर लेने पर 1 योजन 290, 250, 600, 2750, 3260 किमी० है। यह किसी क्रम में नहीं है तथा सिर्फ चित्र की समरूपता के लिये बनाया गया है।

सूर्य रथ का वर्णन सौर व्यास की इकाई में है। इसके बाद अन्तरिक्ष लोकों में योजन मान क्रमशः 500 गुणा बढ़ाने पर लोकों का आकार-महर्लोक त्रिज्या=1 कोटि योजन=$10^7 \times 500$ सूर्यव्यास=6.96×10^{15} किमी०=735 प्रकाशवर्ष

सूर्य से ध्रुवतारा की दूरी सौरमण्डल है यह 500 पृथ्वी व्यास की इकाई में 14 लाख योजन है=$14 \times 10^5 \times 50^\circ \times$पृथ्वी व्यास=$8.92 \times 10^{12}$ किमी०=0.49 प्रकाशवर्ष

महर्लोक से जनः लोक 2 गुणा तथा 500 गुणी बड़ी इकाई में है। जनः लोक की त्रिज्या=6.96×10^{18} किमी०=73,500 प्रकाशवर्ष। आकाशगंगा की त्रिज्या का प्रायः डेढ़ गुणा है।

तपः लोक की त्रिज्या 500 गुणा बड़ी इकाई में जनः लोक की 4 गुणा अर्थात् 8 कोटियोजन है। 14.7 कोटि प्रकाशवर्ष या 45.1 मेगा परसेक त्रिज्या का क्षेत्र स्थानीय सुपर क्लस्चर की दूरी है।

सत्यलोक इससे 500 गुणी बड़ी इकाई में 12 कोटि योजन अर्थात् 98 अरब प्रकाशवर्ष है। पुरुष सूक्त (1) के अनुसार पुरुप विश्व से 10 गुणा बड़ा है अतः दृश्य जगत् की त्रिज्या 9.8 अरब प्रकाशवर्प होगी।

(7) काल के नौ मान

सूर्य सिद्धान्त के अनुसार नौ प्रकार के कालमान हैं[51]—ब्राह्म, पितर, प्राजापत्य, सौर, सावन, गुरु, नक्षत्र, दिव्य, चान्द्र पुराणों में सृष्टि के 9 सर्ग वर्णित हैं। भागवत पुराण में अव्यक्त को मिलाकर दस सर्गों का वर्णन है। अव्यक्त रूप में काल लुप्त रहता है। 9 सर्गों का यज्ञ जिस चक्र में पूर्ण होता है, उस चक्र का काल ही मानदण्ड है।

1. ब्राह्म—सबसे बड़ा कलनात्मक मान ब्रह्मा का है। उससे बड़े विष्णु या शिव के दिन वर्ष आदि का पुराणों में उल्लेख है पर उनकी ज्योतिष में गणना नहीं होती। ब्रह्मा का अहोरात्र हजार-हजार-हजार युगों का कहा गया है। यह सृष्टि रचना का चक्र है। जब अव्यक्त से व्यक्त की सृष्टि होती है। वह ब्रह्मा का दिन है। जब सृष्टि पुनः अव्यक्त में लीन हो जाती है, वह ब्रह्मा की रात्रि है।[52]

पुराणों और सूर्यसिद्धान्त आदि ज्योतिष ग्रन्थों के अनुसार 12,000 दिव्य वर्षों का 1 युग होता है। प्रति दिव्य वर्ष 360 वर्षों का है। अतः ब्रह्मा का दिन=1000 युग=1000×360×12000=432 कोटि वर्ष।

उतने ही मान की रात्रि है। आधुनिक भौतिक ज्योतिष के अनुसार दृश्य जगत् की सीमा प्रायः उतनी ही है जितनी दूर तक ब्रह्मा के अहोरात्रि में प्रकाश जा सकता है, अर्थात् 864 कोटि प्रकाश वर्ष त्रिज्या का क्षेत्र।

2. प्राजापत्य–प्रजापति ने यज्ञ आरम्भ किया (गीता 3/10) अत: प्राजापत्य मान उस चक्र का मान है जिससे यज्ञ का आरम्भ हुआ। विश्व में रचना का आरम्भ आकाशगंगा से हुआ। उनकी निरुद्देश्य गति कर्म है, यज्ञ नहीं। किन्तु उनका अक्ष भ्रमण यज्ञ चक्र का आरम्भ करता है। अत: वह प्राजापत्य मान या अन्वन्तर है। पुराणों के अनुसार ब्रह्मा के दिन में 14 मन्वन्तर हैं अत: 1 मन्ववन्तर 71 युगों या 31 कोटि 68 लाख वर्षों का है। आकाशगंगा का परिभ्रमण काल आधुनिक ज्योतिष में ठीक तरह से ज्ञात नहीं है। पर आकाशगंगा केन्द्र से त्रिज्या की 2/3 दूरी पर सूर्य है जो प्राय: 20–25 कोटि वर्षों में उस केन्द्र की परिक्रमा करता है। अत: आकाशगंगा का परिभ्रमण काल प्राय: मन्वन्तर के बराबर होना चाहिए।

3. दिव्य मान–दिव्य वर्ष 360 वर्षों का होता है। यह तीन प्रकार से परिभाषित है। वायु पुराण के 28 व्यासों की सूची में इसे परिवर्तन युग कहा गया है अर्थात् ऐतिहासिक परिवर्तन का चक्र है। 100 कोटि योजन का लोकालोक भाग की सीमा पर कोई काल्पनिक ग्रह रहेगा तो उसका परिभ्रमण काल प्राय: 360 वर्ष होगा। उससे कुछ कम दूरी पर प्लूटो का चक्र 248 वर्ष का है। तीसरी व्याख्या है कि किसी स्थान पर सूर्य के उदय अस्त चक्र से दिन रात होते हैं। उसी प्रकार उत्तर-दक्षिण गति को भी दिव्य दिन रात (गीता 8/24, 25) मानने पर सौर वर्ष ही दिन के बराबर होगा अत: प्राय: 360 दिन के सावन सौर वर्ष की तरह 360 दिव्य दिनों का दिव्य वर्ष होगा।

4. गुरु मान–गुरु वर्ष 12 वर्ष का चक्र है जिसमें गुरु ग्रह सूर्य की एक परिक्रमा करता है। मध्यम गुरुग्रह एक राशि जितने समय में पार करता है वह 361.0486 दिन (सूर्य सिद्धान्त, अध्याय 14) का गुरु वर्ष कहा जाता है। दक्षिण भारत में पैतामह सिद्धान्त के अनुसार सौर वर्ष को ही गुरु वर्ष कहा गया है।

5. सावन मान–सूर्योदय से आगामी सूर्योदय तक का सावन दिन, 30 दिन का मान और 12 मास का वर्ष होता है।

6. सौर मान–सूर्य की 1° गति 1 दिन, 1 राशि गति 1 मास तथा परिभ्रमण काल 1 वर्ष है।

7. चान्द्रमान—सूर्य की तुलना में चन्द्र गति अर्थात् चन्द्रमा की कला (प्रकाशित भाग) का चक्र प्राय: 29.5 दिन का चान्द्रमास है। दर्श से पूर्णिमा तक शुक्ल पक्ष में 15 तिथि (प्राय: 15 दिन) तथा उसके बाद पूर्णिमा से दर्श तक कृष्ण पक्ष में 15 तिथि होती है। 12 चान्द्र मास अर्थात् प्राय: 354 दिनों का चान्द्र वर्ष होता है। उसमें 31 महीनों के अन्तर से अधिक मास जोड़कर इसे सौर वर्ष के बराबर किया जाता है।

8. पितर मान—चन्द्रमा के ऊपरी (विपरीत) भाग में पितर रहते हैं। अत: चान्द्र मास को पितरों का दिन रात कहा गया है। विपरीत भाग में (पृथ्वी से दूर का) रहने के कारण कृष्ण पक्ष पितरों का दिन तथा शुक्ल पक्ष पितरों की रात्रि होती है। 30 चान्द्र मास का पितर मास तथा 360 चान्द्र मास (प्राय: $29^{1/2}$ वर्ष) का पितृ वर्ष होता है।

9. नक्षत्र मान—स्थिर नक्षत्रों की तुलना में पृथ्वी का अक्ष भ्रमण काल (23 घंटा 56 मिनट) नाक्षत्र दिन कहलाता है। उसके हिसाब से 30.360 दिनों का मास, वर्ष होता है।

(8) युग

दो प्रकार के चक्रों के योग से युग होता है। मुनीश्वर ने सिद्धान्त सार्वभौम में 5 प्रकार के युग मानध हैं—

5 वर्ष, 12×50=60, 12×60=720, 600×720=कलियुग, कलि×10=युग

7 प्रकार के योजनों की तरह 7 प्रकार के युग होने चाहिये। यज्ञ या सृष्टि क्रिया की पूर्णता के अनुसार 7 प्रकार युग इस प्रकार हैं—

1. संस्कार युग—4 से 19 वर्षों में शिक्षा के क्रम पूर्ण होते हैं। यह 5 प्रकार के हैं—(क) गोपद युग 4 वर्ष के लीप ईयर की पद्धति में $365^{1/4}$ वर्ष की दिन संख्या पूर्ण होती है दिन और वर्ष चक्रों का योग है। यह ऐतरेय ब्रा० के निम्न श्लोक पर आधारित है—

कलि: शयानो भवति संजिहानस्तु द्वापर:।
उत्तिष्ठान् त्रेता भवति, कृतं सम्पद्यते चरन्॥ 7/13

गो धूलि बेला (कलि=गणना का आरम्भ) 1 जनवरी संन्ध्या 6 बजे आरम्भ हुआ तो उसकी पूर्णता द्वितीय वर्ष 1 जनवरी को रात्रि 12 वर्ष होगी। अत: कलि को सोता हुआ कहा है। द्वितीय या द्वापर वर्ष तीसरे वर्ष 2 जनवरी को प्रात: 6 बजे पूर्ण होगा। जब

संजिहान (जगने का समय) होगा। तृतीय वर्ष त्रेता चौथे वर्ष 2 जनवरी दिन 12 बजे पूर्ण होगा जब लोग खड़े होंगे। चौथा वर्ष कृत (पूर्ण) 2 जनवरी सन्ध्या 6 बजे समाप्त होगा जब लोग घर लौटते होंगे। इसमें 1 लीप इयर होने से 4 वर्षीय युग पुनः 1 जनवरी को ही पूर्ण होगा।

(ख) 5 वर्षीय युग–याजुष ज्योतिष में 5 वर्षों का युग[53] माना गया है जो माघ शुक्ल प्रतिपदा से आरम्भ होता था क्योंकि उसके बाद उसी तिति नक्षत्र में सूर्य चन्द्र की युति होती थी। इन वर्षों के नाम वत्सर में सम्, परि, इदा, अनु, उप–उपसर्ग लगाने से होते थे। सिर्फ वत्सर या इद् वत्सर का अर्थ 360 दिनों का सावन वर्ष है।

(ग) 12 वर्षीय युग–गुरु का परिभ्रमण काल है। चान्द्र मासों के अनुकरण पर इनके आदि नाम हैं।

(घ) 19 वर्षीय युग–प्रभाकर होले की वेदांग ज्योतिष के अनुसार[54] ऋक् ज्योतिष का युग 19 वर्ष का होता है। वहाँ–"पञ्च संवत्सरमयं युगम्" (प्रथम श्लोक) का अर्थ है कि 19 वर्षीय युग में 5 वर्ष संवत्सर हैं तथा बाकी 14 वर्ष अन्य 4 प्रकार के हैं। याजुप ज्योतिष में भी 5 युगों के 5×5 वर्ष में 6 लुप्त वर्ष होने से 19 वर्षों का युग होता है।

(ङ) ग्रहणं युग–सूर्य राहु की संयुक्त गति से 18 सौर वर्ष 10.5 दिनों में ग्रहण चक्र (सरोस चक्र) पूर्ण होता है। इसमें 19 वर्षीय ऋक् युग की 371 तिथियों में प्रत्येक के 9 भाग करने पर

371×9=3339 भांश होते हैं।[54]

3339 तिथि=111 चान्द्र मास+9 तिथि

यह 223 चान्द्र मास के सरोस चक्र का आधा है।

2. मनुष्य युग–मनुष्य जीवन का क्रम समय प्रायः 60 वर्षों का होता है जो गुरु वर्षों का चक्र है। इसमें गुरु की 5 तथा शनि की 2 परिक्रमायें होती हैं। इसे वेद में अंगिरा काल भी कहा गया है।[55]

शताब्दी काल में सप्तर्षि 1 नक्षत्र चलते हैं। ऋक् ज्योतिष के 19 व,ीय युग में युग के बाद वही नक्षत्र आता है। 19×5 युगों के बाद 5 वर्षों का याजुष युग लेने पर चन्द्रमा 1

नक्षत्र अधिक चला जाता है। (प्रबाकर होले का वेदांग ज्योतिष) कल्हण की राजतरंगिणी में इसे ही लौकिक वर्ष कहा है।

360 वर्षों के दिव्य वर्ष का 1/3 भाग 120 वर्ष भी ग्रहदशा चक्र में मनुष्य याउ मानी गयी है।

3. परिवर्त्त युग–1 दिव्य वर्ष या 360 सौर वर्ष में ऐतिहासिक परिवर्त्तन होते हैं। अत: यह परिवर्त्त युग कहा गया है।[56] ब्रह्माण्ड पुराण (1/2/29/19) में 26000 वर्षों का युग कहा गया है। उसे ही (1/2/9/36/37) में 71 युगों का मन्वन्तर कहा गया है। 71×360=25560

4. सहस्त्र युग–भागवतपुराण (1/1/4) में शौनक ऋषि के हजार वर्ष के सत्र का वर्णन है। एक मनुष्य सौ वर्ष तक ही जीता है पर धर्म संस्कार आदि के मानदण्ड हजारों वर्षों तक चलते हैं। शौनक सत्र के बाद पुराणों का पुन: सम्पादन 3000 वर्ष बाद विक्रमादित्य के समय हुआ जो अभी 2000 वर्षों से चल रहा है (भविष्य पु० 3/3/1/2-4)

प्राय: सहस्त्र वर्ष 2 दिव्य वर्षों (720 वर्ष-मुनीश्वर) या 3 दिव्य वर्षों (1080 वर्ष) का होगा।

2700 दिव्य वर्ष या 3030 मनुष्य वर्ष का सप्तर्षि युग होता है[57] यहाँ मानुष वर्ष चन्द्रमा के 27.29 दिन परिभ्रमण काल का 12 गुणा मानने पर सौर वर्ष को दिव्य वर्ष कहा जायेगा। रोमक सिद्धान्त का युग 2850 वर्षों का है (वराहमिहिर की पञ्चसिद्धान्तिका)।

5. ध्रुव या क्रौञ्च युग[58]–यह सप्तर्षि का तिगुना तथा अयन चक्र का प्राय: 1/3 है। 9090 मानव वर्ष सप्तर्षि की तरह 8100 सौर वर्ष होंगे। गुरु वर्ष में 85 वर्ष में 1 सौर वर्ष कम हो जाता है। 60 वर्षों का चक्र गुरु वर्ष में 85 वर्ष में 1 सौर वर्ष कम हो जाता है। 60 वर्षों का चक्र 85 बार होने से 5100 वर्षों का युग होगा। राम जन्म के समय सौर तथा पितामह दोनों मतों से गुरु चक्र का आरम्भ प्रभव वर्ष से हुआ था (विष्णु धर्मोत्तर पुराण 82/7.8) 4433 ई० पू० 11 फरवरी को। उससे 5100 वर्ष पूर्व 9533 ई० पू० में मत्स्य अवतार के समय भी दोनों चक्र एक साथ आरम्भ हुए थे। पिछले जल प्रलय का प्राय: यही समय है।

6. अयन या इतिहास युग–आधुनिक ज्योतिष के अनुसार प्राय: 26,000 वर्षों में पृथ्वी का अक्ष शंकु के आकार में एक चक्र लगाता है। इसी काल को ब्रह्माण्ड पुराण में एक

युग कहा गया है।[59] किन्तु पृथ्वी पर जल प्लावन का चक्र दो कारणों से होता है—पृथ्वी के अक्ष या धुरी का भ्रमण चक्र विपरीत दिशा में तथा पृथ्वीकक्षा के दूर विन्दू (मन्दोच्च) का भ्रमण 1 लाख वर्षों में। इन दोनों कारणों से 21,000 वर्षों में जल प्लावन चक्र होता है।

1/21,000=1/26,000+1/1,00,000

इनका मध्यम 24,000 वर्षों का चक्र लेने पर, बाकी अयन गति 21,600 वर्ष अर्थात् प्रति वर्ष 1 कला होती है। इसके चलते ग्रह कक्षा में 24,000 वर्ष के चक्र[60] में संशोधन करना पड़ता है। 12000 वर्षों तक धनात्मक तथा बाकी 12,000 वर्षों में ऋणात्मक संशोधन किया जाता है। अतः 12000 वर्षों का युग आरोही तथा अवरोही क्रम से होते हैं। 12,000 दिव्य वर्षों का युग सभी पुराणों में है। यह सौर वर्ष मान से ऐतिहासिक युग है। सप्तर्षि वर्ष में भी दिव्यवर्ष को सौर वर्ष माना गया है। इसमें कलि 12000 वर्षों का तथा 2,3,4 गुणा द्वापर त्रेता और सत्य युग आते हैं। 3102 ई० पू० में अवरोही क्रम का कलि आरम्भ होकर 1902 ई० पू० तक रहा। आरोही क्रम का कलि 702 ई० पू० तक उसके बाद 2400 वर्ष का द्वापर 1700 ई० तक रहा! उसके बाद से 3600 वर्ष का त्रेता चल रहा है जिसमें यज्ञ अर्थात् वैज्ञानिक उत्पादन की प्रधानता रहतीहै (महाभारत शान्ति पर्व 232/32-34)। आरोही अवरोही क्रम स्वामी युक्तेश्वर गिरि ने अपनी पुस्तक (The holy science) योगोदा सत्संग आश्रम रांची से प्रकाशित में समझाया है। पर वहाँ 24000 वर्षों का अयन चक्र माना है।

7. ज्योतिषीय युग—360 सौर वर्षों का दिव्य वर्ष मानकर 12000 दिव्य वर्षों का ज्योतिषीय युग सभी पुराणों तथा ज्योतिष पुस्तकों में वर्णित है। इसकी तीन व्याख्यायें हैं—

(क) भास्कराचार्य ने भगणोपपत्ति अध्याय में कहा है कि इस काल में सभी ग्रह अपना भगण (परिक्रमा) पूरी करते हैं।

(ख) एक अन्य मत है कि पृथ्वी का उत्तर ध्रुव वर्त्तमान पामीर से उत्तर ध्रुव तक गया है। इसका विषुव से उत्तर जाकर वापस लौटने का चक्र के 4 खण्ड कलि, द्वापर, त्रेता और कृत युग हैं। चुम्बकीय ध्रुवों को परिवर्त्तन चक्र भी प्रायः इसी काल में होता है। ज्योतिषीय काल में महाद्वीपों की उत्तरदिशा में गति दीख रही है। यह दोनों सम्भवतः ग्रह गतियों का संयुक्त प्रभाव है।

(ग) पृथ्वी की कक्षा का छोटा बड़ा होना या उसका आकार दीर्घवृत्त से प्रायः वृत्ताकार होने का चक्र भी प्रायः इसी काल का है। इन मतों का सटीक अध्ययन नहीं हुआ है।

8. निष्कर्ष—लम्बाई के छन्दों के आधार पर अक्षर धाम योजन में स्पष्ट रूप से विश्व का आकार दिखाया गया है। आच्छादन सतह द्वारा है अतः वह क्षेत्रफल के अनुरूप है। काल आयतन है जिससे आयु होती है। अतः इसे पूर्ण कुम्भ कहा गया है। (अथर्व 19/7-कालसूक्त) अतः काल का धनमूल ग्रह कक्षा आकार के वर्गमूल के अनुपात में है (केपलर का ग्रह गति नियम) बृहती सहस्र (36,000) दिन मनुष्य आयु ऐतरेय ब्रा० में कही गयी है।

सन्दर्भ

1. वेदांगों के युग्म

(क) शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं ज्योतिषां चितिः।
छन्दो विचितिरित्येष षडङ्गो वेद उच्यते॥ 1॥

(ख) छन्दः पादौ तु वेदस्य हस्तौ कल्पोऽध पठ्यते।
ज्योतिषामयनं चक्षुर्निरुक्तं श्रोत्रमुच्यते॥ 2॥

शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य मुखं व्याकरणं स्मृतम्।
तस्मात्साङ्गमधीत्यैव ब्रह्मलोके महीयते॥ 3॥

(2, 3 पाणिनीय शिक्षा 41, 42)

(ग) शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दोवचिति **ज्योतिषमिति** चाङ्गानि (कौटिल्य अर्थशास्त्र 1/2/1)

यहाँ सम्भवतः **ज्योतिष चिति** है।

(घ) एवमिमे सर्वे वेदा निर्मिताः सकल्पाः सरहस्याः, सब्राह्मणाः सोपनिषत्काः, सेतिहासाः, सान्वाख्यानाः, सपुराणाः, सस्वराः, ससंस्कराः, सनिरुक्ताः, सानुशासनाः, सानुमार्जनाः, सवाकोवाक्याः (गोपथ ब्रा० पू० 2/9)

(ङ) एवं वा अरेऽस्य भूतस्य निःश्वसितमेतद्यत् ऋग्वेदो, यजुर्वेदः, सामवेदोऽथर्वाङ्गिरसः, इतिहासः, पुराणं, विद्याः, उपनिषदः, श्लोकाः, सूत्राणि, अनुव्याख्यानानि व्याख्यानानि। अस्यैवैतानि निःश्वसितानि (बृहदारण्यक उप० 2/4/10)

(च) द्वे विद्यो वेदितव्ये इति हस्म यत् ब्रह्मविदो वदन्ति परा चैव अपरा च॥ 4॥ तत्रापरा ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदः शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति॥ 5॥ (मुण्डकोपनिषद् 1/1/4,5)

2. वेदांगों का स्पष्ट रूप से ऊपर (1) के (घ) से (च) तक वेद रूप में उल्लेख है।

3. ऋषियों को मन्त्र द्रष्टा कहा गया है अर्थात् मन्त्र और शब्द नित्य हैं ऋषि सिर्फ दर्शन करते हैं। अंग्रेजी का डिस्कवर) शब्द भी वैसा ही है। तथ्य पहले से हैं पर आवरण (कवर) में थे जिन्हें बाहर लाया गया। पूर्व मीमांसा के 6 सूत्रों (1/1/27-32) में वेद का अपौरुषेयत्व प्रमाणित किया गया है–

(1) वेदांश्चैके संनिकर्षं पुरुषाख्याः। (2) अनित्यदर्शनाच्च। (3) उक्तं तु शब्दपूर्वत्त्वम्। (4) आख्याः प्रवचनात्। (5) परं तु श्रुति सामान्य मात्रम्। (6) कृतो वा विनियोगः स्यात्, कर्मणः सम्बन्धनात्।

जैमिनीय न्यायमालाविस्तर में भी–

विध्यादि रूपो यः शब्दः सो नित्योऽथ विनश्वरः।
अनित्यो वर्णरूपत्वात् वर्णे जन्मोपलम्भनात्॥
अबाधित प्रत्यभिज्ञाबलाद् वर्णस्य नित्यता।
उच्चारण प्रयत्नेन व्यज्यतेऽसौ न जन्यते॥

नित्यवाक्–वागक्षरं प्रथमजा ऋतस्य माता अमृतस्य नाभिः।
सा नो जुषाणोपयज्ञमागादवन्ती देवी सुहवा मे अस्तु।
(तैत्तिरीय ब्राह्मण 2/8/8/5)

इयं या परमेष्ठिनी वाग् देवी ब्रह्मशंसिता
येनैव ससृजे घोरं तेनाव शान्तिरस्तु नः (अथर्व सं० 19/9/3)

अन्य विचार है कि बार बार लुप्त होने वाले वेद का ऋषि पुनः निर्माण करते हैं–

युगे युगे विदथ्यं गृणद्भ्योऽग्ने रविं यशस धेहि नव्यसीम् (ऋक् 6/8/5)

युगान्तेऽन्तर्हितान् वेदान् सेतिहासान् महर्षयः।

लेभिरे तपसा पूर्वमनुज्ञाता स्वयम्भुव

प्रति मन्वन्तरं चैव श्रुतिरन्या विधीयते

ऋचो यंजूषि सामानि यथावत् प्रतिदैवतम्।

ऋषीणां तप्यतामुग्रं तपः परमदुश्चरम्।

मन्त्राः प्रादुर्बभूबुर्हि पूर्व मन्वन्तरेष्विह (वायुपुराण अध्याय 59)

एते मन्त्रकृतः सर्वे कृत्स्नशस्तु निबोधत।

भृगुः काश्यः प्रचेताश्च दधीचोह्यात्मवानपि॥

ब्राह्मणाः क्षत्रिया वैश्या ऋषिपुत्रास्तथा स्मृताः।

ऋषीणांश्च सुता ह्येते ऋषिपुत्राः श्रुतर्षयः॥ (मत्स्य पु० 121 अध्याय)

यामृषयो मन्त्रकृतो मनीषिण अन्वैच्छन् देवास्तपसा श्रमेण।

तां देवीं वाचं हविषा यजामहे सा नो दधातु सुकृतस्य लोके (तैत्तिरीय ब्रा० 2/8/8/5)

नमो ऋषिभ्यो मन्त्रकृद्भ्यो मन्त्रपतिभ्यः।

मामा ऋषयो मन्त्रकृतो मन्त्रविदः प्राहुर्दैवी वाचम् (तैत्ति० आ० 4/1/1)

ऋषे मन्त्रकृतां स्तोमैः कश्यपोद्वर्धयत् गिरः।

सोमं नामस्य राजानं यो जज्ञे वीरुधां पतिः। (ऋक् सं० 9/114/2)

मन्त्र के निर्माता या द्रष्टा दोनों रूपों में ऋषियो ने वेद का दर्शन किया और उसे समझाने के लिये वेदांगों का निर्माण किया–साक्षात् कृत धर्माण ऋषयो वभूवुः। तेऽवरेभ्योऽसाक्षात्कृत धर्मभ्य उपदेशेन मन्त्रान् सम्प्रददुः। उपदेशाय ग्लायन्तोऽवरे बिल्मग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिपुर्वेदं च वेदाङ्गानि च (यास्क निरुक्त 1/20)

4. छन्दो विचिति शब्द के प्रयोग 1 (क), (ग) में है। इसके अतिरिक्त पाणिनीय

गणपाठ 4/373, चान्द्र गणपाठ 3/1/45 जैनेन्द्र गणपाठ 3/3/47 तथा गणरत्न महोदधि 5/3/44 में है। निदान सूत्र की भूमिका में भी–

या: षट् पिङ्गल नागाद्यै: छन्दोविचितय: कृता:।

अथ भगवान् छन्दोविचितिकार: पतञ्जलि:॥

(निदान सूत्र हृषीकेश व्याख्या की भूमिका)

5. आवरण वाद–सृष्टि निर्माण के दस वैकल्पिक सिद्धान्तों का उल्लेख ऋग्वेद के नासदीय सूक्त (शौनक संहिता 10/128) में है। उसका प्रथम मन्त्र आवरीव: पद से आवरणवाद का उल्लेख कर रहा है–

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमापरो यत्।

किमावरीव: कुहकस्य शर्मन्नम्भ: किमासीद् गहन गंभीरम्॥

अन्य भी–अपश्य गोपामनिपद्यमानमा च परा च पथिभिश्चरन्तम्।

स सधीचि: स विषूर्चिवसान आवरीवर्ति भुवनेष्वन्त:

ऋक् सं० 1/164/31, 10/177/3 वाज, यजु० 37/17 अथर्व 9/10/11

6. वय, वयुन, वयोनाध का विस्तृत वर्णन पं० मधूसूदन ओझा की पुस्तक आवरणवाद में है जो जोधपुर विश्वविद्यालय राजस्थान से प्रकाशित है।

उन्हीं की अन्य पुस्तकों दशवाद रहस्य, ब्रह्मविनय, छन्द समीक्षा आदि में भी है।

वय = वी गति व्याप्ति प्रजन कान्ति खादनेषु (पा० धातु 2/41)

वी + असुन् = वयस्

निघण्टु (2/7/7) में वय: अन्ननाम है। देवराज यज्वा के अनुसार कारक भेद से सभी प्रकार के अर्थ हैं–धन, अन्न, बाल्य आदि अवस्था, वर्ष, जीवन, खग, जाति और यौवन है–

वये धनेऽन्ने बाल्यादौ वत्सरो जीविते खगे।

जातौ च यौवने चैव सान्तं क्लीवमुदाहृतम्॥ (वाङ्मयार्णव 5061)

सायण ने अन्न–अश्व सम्बन्ध से इनका अर्थ रज्जु–रश्मि–वल्गा तथा बहुवचन

(वि:, वी, वय:) मानकर वेत्तार:, मरुत आदि अर्थ किये हैं। वयन क्रिया से बने वस्त्र की तरह अवयवों का परस्पर सम्बन्ध भी वय है। उसमें भी प्राणशक्ति का प्रयोग होता है अत: वय, वयुन, वयोनाध सभी प्राण हैं—

प्राणो वै वय: (ऐतरेय ब्रा० 1/28)

प्राणो वै देवा: वयोनाधा:। प्राणैर्हीदं सर्वं वयुनं नद्धम्। अथो छन्दांसि वै देवा वयोनाधा:। छन्दोभिर्हीदं सर्वं वयुनं नद्धम् (शतपथ ब्रा० 8/2/2/8) वय से सम्बन्धित 19 प्रकार के छन्द हैं—

मूर्धावय प्रजापतिछन्द:, क्षत्रवयो मयन्दं छन्द:....(यजु० 14/9.10) पशवो वै वयांसि (शतपथ 9/3/3/7) पशवो वै वयस्या इष्टका (तैत्तिरीय सं० 5/3/1/3) वयो वै वामदेव्य साम (जैमिनीय उप० ब्रा० 1/139) प्राणा वाव तेषां देवानां वामं-वचनीयं-वसु आसीत् (जै० 1/142)

तंक्षान् पितृभ्यामृभवो युवद् वय: (ऋक् 1/111/1)

आनो यज्ञाय तक्षत ऋभुमद् वय: (ऋक् 1/111/2)

बृहदस्मै वय इन्द्रो दधाति (ऋक् 1/125/2)

अमी च विश्वे अमृतास आ वयो हव्य देवेष्वाक्य: (ऋक् 1/127/8)

अथा दधाते बृहदुक्थ्यं वय: उपस्तुत्यं बृहद्वय: (ऋक् 1/136/2)

गमन्न इन्द्र: संख्या वयश्च (ऋक् 1/178/2)

उपयाम गृहीतोऽसि इन्द्राय त्वा बृहद्वते वयस्वत उक्याव्यं गृह्णामि (यु० 7/22)

इन्धानस्त्वा शतं हिमा द्युमन्तं समिधीमहि।
वयस्वन्तो वसस्कृतं सहस्वन्त: सहस्कृतम्॥ (यजु० 3/18)

वयांसि तद् व्याकरणं विचित्रम्, मनुर्मनीषा मनुजो निवास: (श्रीमद् भागवत 2/1/36)

वयुन-देवराज यज्वा मत-अज गति क्षेपणयो: (पाणि, धातु 1/139)+औणादिक उनन् प्रत्यय।

यास्क मंत-वी धातु से, वय की तरह। इसके अर्थ हैं प्राण, धूम, अन्न वीर्य, पशु

आदि। निघण्टु में प्रशस्य (3/8/10) सायण ऋक् 1/92/6) में प्राणियों का ज्ञान, 1/144/5 में प्रज्ञान, अनुष्ठान विषय, 2/19/8 में मार्ग तथा 3/5/6 में ज्ञातव्य पदार्थ अर्थ करते हैं।

वयोनाध = मर्यादा तथा वामम् = वय के साथ वयुन का प्रयोग–

का मर्यादा वयुना कद्ध वाममच्छा गमेम रघवो न वाजम्।

कदा नो देवीरमृतस्य पत्नीः सूरो वर्णेन ततनन्नषासः॥ (ऋक् 4/5/13)

वयोनाध–या नाध–वयः + णह बन्धने (पाणिनि 4/55) + अण्। ह का ध छान्दस प्रयोग है। जो वय को बान्धता है वह वयोनाध है। यजुर्वेद (14/7) में 5 बार वयोनाध का प्रयोग है। वहाँ इसका अर्थ है सीमा भाव उत्पन्न करने वाले देव।

7. छन्द के वैदिक निर्वचन–

(क) यश्छन्दोभिश्छन्नः तस्मात् छन्दांसी व्याचक्षते (दैवत ब्रा० 3/19) छन्दांसि छन्दयन्तीति वा (दैवत 3/30)

(ख) तद् यद् एनान् छन्दांसि मृत्योः पाप्मनोऽछन्दर्यस्तच्छन्दसां छन्दस्त्वम्, एनान् = देवान्। (जैमिनीय ब्रा० उप० 1/284)

(ग) तानिअस्मा (अस्मै = प्रजापतये) अच्छदर्यं स्तानि यद् अस्मा अच्छदयन् तस्मात् छन्दांसि (शतपथ 8/5/2/1)

(घ) देवाः असुरान् हत्वा मृत्योः अबिभयुः, ते छन्दांसि अपश्यन्, तानि प्राविशन्, तेभ्यः यद् यद् अच्छदय तेन आत्मानम् अच्छादयन्त तत् छन्दसां छन्दस्त्वम् (मैत्रायणी ब्रा० 3/4/7)

(ङ) यत् छन्दोभिश्छन्नः तस्माच्छन्दांसि इत्याचक्षते (ऐतरेय आ० 2/1/6)

(च) ते छन्दोभिः आत्मानं छादयित्वा उपयान् तत् छन्दसां छन्दस्त्वम् (तैत्ति सं० 5/6/6/1)

8. मधुसूदन ओझा के ब्रह्मसमन्वय के अव्यय अनुवाक् में–

यतो वस्तु व्यवच्छित्ति श्छन्द आयतनं च तत्।

देश आयाम बिस्तरौ दिक्कालौ छन्दसि स्फुटा:॥ 383॥

अक्षरो पाधि वशतोऽवच्छिन्नं भवदव्ययम्।

प्रत्यक्षं भवतिच्छन्दश्छन्दोभिश्छन्दनं च तत्।

प्राणानाममृतानां तत् छन्दनं प्राणतोऽन्यत:॥ 385॥

9. सिर्फ भागवत पुराण में ही छन्दों के सभी रूप मिल जायेंगे–

(1) छन्दांसि अनन्तस्य शिर: गृणन्ति (2/1/31)

(2) वाचां बह्रे मुखं क्षेत्रं छन्दसां सप्त धातव: (2/7/11)

छन्दांसि साक्षात् तत्र सप्त धातव: त्रयीमयात्मन् (8/7/28)

(3) छन्द: सुपर्णै: ऋषयो विविक्ते (3/5/40)

(4) छन्दांसि यस्य त्त्वचि बर्हि रोम (3/13/35)

(5) तार्क्ष्येण स्तोत्र वाजिना (4/7/19)

गरुड़ो भगवान् स्तोत्र-स्तोमश्छन्दोमय: (6/8/29)

(6) यत्र हया: छन्दोनामान: सप्त (8/3/31)

(7) छन्दोमयं यदजयार्पित षोडशारं संसार चक्रम् (7/9/21-22)

(8) खेभ्यमयं छन्दांसि ऋषय: (8/3/39)

(9) छन्दोमयो देव ऋषि: पुराण: (8/7/30) पुराण = पुर में गतिशील प्राण

10. यस्य छन्दोमयो ब्रह्मदेह: आवपनं विभो (10/80/45)

11. यद्यसौ छन्दसां लोकम् आरोक्ष्यन् ब्रह्मविष्टपम्। (11/17/31) वायुपुराण (अध्याय 52) ब्रह्माण्ड पुराण (पूर्व 22) विष्णु पुराण (2/8-10) तथा मत्स्यपुराण आदि भी द्रष्टव्य हैं।

वैदिक प्रयोग–

(1) छन्दांसि वै ब्रजो गोस्थान: (तैत्तिरीय ब्रा० 3/2/9/3)

(2) अन्नं वाव पशव: तान्यस्मा (प्रजापतये) अच्छदर्यस्तानि यदस्मा अच्छदर्यंस्तस्माच्छन्दांसि (शतपथ 8/5/2/1)

(3) प्रजापतेर्वा एतान्यङ्गानि यच्छन्दांसि (ऐतरेय ब्रा० 2/18)

(4) श्रियो छन्दो न स्मयते विभाती (ऋक् 1/92/6)

(5) छन्दांसि वा अस्य (अग्रे:) सप्त धाम प्रियाणि (माध्यन्दिन सं० 17/79 की व्याख्या शतपथ 8/2/3/44 में)

(6) अग्ने वैं प्रिया तनू छन्दांसि (तैत्तिरीय सं० 5/2/1)

(7) छन्दांसि जज्ञिरे तस्मात् (पुरुष सूक्त 7)

10. वाक् का परिमाण छन्द–

यद्क्षर परिमाणं तच्छन्दं (ऋक् सर्वानुक्रमणी 2/6)

छन्दोऽक्षरं संख्यावच्छेदकमुच्यते (अथर्ववेद की बृहत्सर्वानुक्रमणी 1)

अक्षरेण मिमते सप्तवाणी: (ऋक् 1/164/24)

यहाँ वाक् का अर्थ लिखित या उच्छरित शब्द, शब्द द्वारा गमन किया गया आकाश भी है। अतः आकाश का गुण शब्द कहा जाता है। ध्वनि, प्रकाश या अन्य तरंगों का जहाँ तक विस्तार है वह आकाश क्षेत्र भी वाक् परिमाण या छन्द है।

11. अग्नि की 7 जिह्वा (मुण्डकोपनिषद्)

काली कराली च मनोजवा च, सुलोहिता या च सुधूम्रवर्णा।

स्फुलिङ्गिनी विश्वरुची च देवी, लेलायमाना इति सप्तजिह्वाः। (1/2/4)

सप्तप्राणाः प्रभवन्ति तस्मात्, सप्तार्चिः समिधः सप्त होमाः।

सप्त इमे लोका येषु चरन्ति प्राणा, गुहाशया निहिताः सप्त सप्त (2/1/8)

12. विस्तार के लिए–पिंगल का छन्दशास्त्र (द्वितीय अध्याय) चौखम्बा, दिल्ली। वैदिक छन्दो मीमांसा–पं० युधिष्ठिर मीमांसक–रामलालकपूर ट्रस्ट।

13. छन्दः स्वरूप–मा छन्दः तत् पृथिवी, अग्निर्देवता, तेन छन्दसा तेन ब्राह्मणा तया देवतया अंगिरस्वद् ध्रुवासीद्। प्रमाछन्दः, तदन्तरिक्षम्, वायुर्देवता। प्रतिमा छन्दः, तद्द्यौः, सूर्यो देवता। अस्रीवीश्छन्दः, तद्हिरण्यम्, इन्द्रो देवता। जगती छन्दः, तद् गौः, प्रजापतिर्देवता। अनुष्टुप् छन्दः, तदायुः, मित्रो देवता। उष्णिक् छन्दः, तच्चक्षुः,

पूषा देवत्ता। विराट् छन्दः, तदश्वः, वरुणः देवता। बृहती छन्दः, तत्कृषिः पर्जन्यो देवता। पंक्तिश्छन्दः, तत्पुरुषः परमेष्ठी देवता (मैत्रायणी सं० 2/14/93-97) काठक सं० 39/39-40)

14. जैन ज्योतिष के माप सज्जन सिंह लिश्क की पुस्तक जैन एस्ट्रोनोमी (अरिहन्त प्रकाशन, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली से उपलब्ध) या लक्ष्मीचन्द जैन की ताओ औफ जैन साइन्सेज में है। पुराणों में भुवः, महः तपः इन तीन अन्तरिक्ष लोकों की माप प्रमाण योजन में है।

15. बृहती छन्द रूप—

तेजो वै ब्रह्मवर्च सं गायत्री (ऐत० ब्रा० 1/5, ताण्ड्य महा ब्रा० 16/14/5, 16, 16/6)
पांक्तो वै यज्ञः (तैत्तिरीय सं० 5/2/3/6, मैत्रायणी सं० 1/4/9)

आयुर्वा उष्णिक् (ऐत० ब्रा० 1/5) श्रीवै यशश्छन्दसां बृहती (ताण्डव, ऐत 1/5) अन्नंवैविराट्, यस्यैवेह भूयिष्ठ-मन्नं भवति। ओजो वा इन्द्रियं वीर्यं त्रिष्टुप् (ऐत० ब्रा० 1/5) गायत्रो हि ब्राह्मणः (तैत्ति० सं० 5/1/4/5) वैष्टुभो राजन्यः तै० सं० 5/1/4/5) जैमिनीय ब्रा० 2/1/20 इन्द्रियं वीर्यं त्रिष्टुप्(जै० ब्रा० 1/132, 3/206) जागताः वै पशवः (तै० सं० 2/5/10/2, ऐत० ब्रा० 1/5) वीर्यं गायत्रो (जै० ब्रा० 1/309, 3/206) ब्रह्म गायत्री क्षत्रं त्रिष्टुप् (शतपथ ब्रा० 1/3/5/7) गायत्रं वा अग्नेश्छन्दः (शतपथ 1/3/5/4) गायत्रीमेवाग्नये वसुभ्यः, त्रिष्टुभमिन्द्राय रूद्रेभ्यः, जगतीं विश्वेभ्यो देवेभ्य आदित्येभ्यः (ऐत० आ० 3/9/1-सायण क्रम) गायत्री वै ब्राह्मणः त्रैष्टुभोराजन्यः जागतो वे वैश्यः (जै० ब्रा० 2/102)

अग्नेर्गायत्र्यभवत् सयुग्वोष्णिहया सविता सम्बभूव

अनुष्टुभा सोमउक्थैर्महस्वान् बृहस्पतेर्बृहती वाचमावत् (ऋक् 10/130/4)

विराण् मित्रावरुणयोरभिश्रीरिन्द्रस्य त्रिष्टुबिह भगो अहनः।

विश्वान् देवान् जगत्या विवेश तेन चाक्लृप्त ऋषयो मनुष्याः (10/130/5)

उष्णिक्, अनुष्टुप् को गायत्री लोक सौर मण्डल में ही गिनने पर तीन छन्दों से विश्व की माप है—गायत्री, त्रिष्टुप् जगती—

कतमे एते देवा इति, छन्दांसीति ब्रूयाद् गायत्रीं त्रिष्टुभं जगतीमिति।

(तैत्तिरीय सं० 2/6/9/3, 4)

त्रीणि वै छन्दांसि यज्ञं वहन्ति गायत्री त्रिष्टुप् जगती (जैमि० ब्रा० 1/120)

गायत्रं छन्दोऽनुप्रजायस्व, त्रैष्टुभं जागतम् इत्येतावन्ति वै छन्दांसि (काठक 26/7)

वाक् सुपर्णी छन्दांसि सौपर्णानि गायत्री त्रिष्टुप् जगती (मैत्रायणी सं० 3/7/3)

16. अतिच्छन्द–अतिच्छन्द समुपदधाति, अतिच्छन्दा वै सर्वाणि छन्दांसि, सर्वेभिरेवैनं छन्दोभिश्चिनुते। वर्ष्म० उ वा एषां छन्दसां यदतिच्छन्द समुपदधाति वर्ष्मै वैनं समानानां करोति (तैत्तिरीय सं० 5/3/8/9)

अतिच्छन्दो वै छन्दसामायतनम् (गोपथ ब्रा० पू० 5/4)

अतिवा एषा अन्यानि छन्दांसि यदतच्छन्दा: (ताण्डव ब्रा० 5/2/11)

एषा वै सर्वाणि छन्दांसि यदतिच्छन्दा: (शतपथ 3/3/2/11)

शरीराण्यतिच्छन्दा (जै० ब्रा० 2/58)

छन्दसां वै यो रसोऽत्यक्षरत् सोऽतिच्छन्द समः यत्यक्षरत्। तदतिच्छन्दसोऽति च्छन्दस्त्वम् (ऐतरेय ब्रा० 4/3)

17. अनेक प्रकार के कृति छन्दों का वर्णन महर्षि विश्वदेव ने माध्यन्दिन सं० (14/9, 10, 12) में किया है। उनमें समुद्र (26 × 4 अक्षर) छन्द की व्याख्या है–

अनन्तानि वा अहोरात्राणि अनन्ता: सिकता: एवमुहास्यैता अहोरात्रैः सम्पन्ना अन्यूना अनतिरिक्ता उपहिता भवन्ति। अय कस्मात् समुद्रियं छन्द: इति? अनन्तो वै समुद्रः अनन्ता हि सिकता:, तस्मात् समुद्रियं छन्द: (शतपथ 7/2/339)

18. तीन पदार्थ–अग्निर्वै गायत्री (शत० 3/4/1/19, 6/6/2/7) इन्द्रस्त्रिष्टुप् (शत 6/6/2/7) आदित्या जगती समभरन् (जै० उप० 1/18/6)

19. तीन वर्ण–गायत्रो वै ब्राह्मण:, त्रैष्टुभो वै राजन्य:, जागतो वै वैश्य: (ऐतरेय ब्रा० 1/28)

20. तीन पदार्थ रूप–त्रीणि छन्दांसि कवयो वियेतिरे, पुरुरूपं दर्शनं विश्वचक्षणम्। आपो वाता ओषधयस्तान्येकस्मिन् भुवन अर्पितानि (अथर्व सं० 18/1/17)

21. वैश्वानर–अयमग्निः वैश्वानरः योऽयम् अन्तः पुरुषे....शतपथ (14/8/10/1) स च सः वैश्वानरः, इमे स लोकाः, इयमेव पृथिवी विश्वम्, अग्निः नरः अन्तरिक्षमेव विश्वं वायु नरः, द्यौरेव विश्वम् आदित्यः नरः (शत० 9/3/1/3)

प्रादेशमात्रं हीम आत्मनोऽभि प्राणाः (कौपीतकि ब्रा० 2/2)

22. पार्थिव गायत्री–गायत्री वा इयं पृथिवी (शतपथ 4/3/4/9)

तद् यद् असृज्यत अक्षरत् तत्, यद् अक्षरत् तस्मादक्षरम्, यदष्टकृत्वः अक्षरत् सैव अष्टाक्षरा गायत्री अभवत् (शतपथ 6/1/3/1-6)

23. चार आदित्य युग्म–अष्टौ पुत्रासो अदितेर्ये जातास्तन्वं परि देवा उप प्रैत् सप्तभिः परा मार्ताण्ड मास्यत् (ऋक् 10/72/8) ताननुक्रमिष्यामो मित्रश्च वरुणश्च, धाताचार्यमा च, अंशश्च भगश्च, विवस्वानादित्यश्च (तैत्तिरीय आ० 1/13/3)

24. सूर्य के तीन मनोता–ज्योतिर्गौरायुरिति त्र्यहो भवति, इयं वाव ज्योतिं, अन्तरिक्षं गौः, असौ आयुः (तैत्तिरीय सं० 7/3/6/3)

25. अष्टमूर्त्ति शिव–अग्निश्च पृथिवी च वायुश्चान्तरिक्षं चादित्याश्च, द्यौश्च चन्द्रमाश्च नक्षत्राणि चैते वसवः (शतपथ 11/6/3/6)

26. महाभारत भीष्मपर्व अध्याय 4 के अनुसार लोक गायत्री–

द्विविधानीह भूतानि चराणि स्थावराणि च।

चराणां त्रिविधा योनिः अण्ड स्वेद जरायुजाः॥ 10॥

जरायुजानां प्रवरा मानवाः पशवश्च ये॥ 11॥

नानारूपधरा राजैस्तेषां भेदाश्चतुर्दश।

वेदोक्ताः पृथिवीपाल येषु यज्ञाः प्रतिष्ठिताः॥ 12॥

उद्भिज्जाः स्थावराः प्रोक्ताः तेषां पञ्चैव जातयः॥ 14॥

तेषां विंशतिरेकोना महाभूतेषु पञ्चक।

चतुर्विंशतिरुद्दिष्टा गायत्री लोकसम्मता॥ 15॥

27. संवत्सर गायत्री–चतुर्विंशति गायत्र्या अक्षराणि, चतुर्विंशतिः संवत्सरस्यार्धमासाः (काठक सं० 10/7)

28. भौतिक विज्ञान की माप पद्धति के लिये भौतिक विज्ञान की प्रामाणिक पुस्तकें

(क) रेसनिक, हालिडे का – Fundamentals of physics–Asian Books

(ख) University physics-Sears, Zemansky

(ग) NIST (National Institute of Science and Technology) USA के प्रकाशन SP-330, Sp-811

(घ) वेब साइट users.aol.com/jackproot/met/index.html.

29. सप्त योजन तथा काल के 7 अश्व रूप युग–

सप्त युञ्जन्ति रथमेकचक्रमेको अश्वो वहति सप्तनामा।

त्रिनाभि चक्रमजरमनर्वं यत्रेमा विश्वा भुवनाधि तस्थुः (ऋक् 1/164/2)

30. सूर्य सिद्धान्त, विज्ञान भाष्य–महावीर प्रसाद श्रीवास्तव लीलावती, सिद्धान्तशिरोमणि के प्रथम अध्याय।

31. वृहत्संहिता 57/2–वराहमिहिर। श्रीपति का गणित तिलक तथा सिद्धान्तशेखर लम्बाई तथा समय की जैन बौद्ध इकाइयों के लिये–सज्जन सिंह लिश्क का जैन एस्ट्रोनोमी–मोतीला बनारसीदास, दिल्ली।

32. पुरुष सूक्त (ऋक् 10/90/1)

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात्।

स भूमिं विश्वतोवृत्वात्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्॥

33. पृथ्वी रूपी पुष्कर पद्म (पद्म पुराण, सृष्टिखण्ड 40/2-3) तस्मिन्हिरण्मये पद्मे बहु योजन विस्तृते। वर्स तेजो गुणमये पार्थिवैर्लक्षणैवृते। तच्च पद्मं पुराभूतं पृथिवी

रूपमुत्तमम्। नारायण समुद्भूतं प्रवदन्ति महर्षयः ऋक् (6/16/13-14) त्वामग्ने पुष्करादध्यथर्वानिरमन्धत। मूर्ध्नोविश्वस्य वाधतः।

तमुत्वादध्यङ् ऋषि पुत्र ईधे अथर्वणः। वृत्रहणं पुरन्दरम्॥

34. भागवत पुराण के आधार पर सूर्य ग्रह कक्षा की गणना Vedic Cosmography and Astronomy-Richard L. Thompson- मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली

35. सिद्धान्त दर्पण (19/7-18) लेखक श्रीचन्द्रशेखर सिंह।

अंग्रेजी व्याख्या अरुण कुमार उपाध्याय नाम प्रकाशन, दिल्ली।

36. सूर्य के 30 धाम-(ऋक् 10/189/3)

त्रिंशद्धाम वि राजति वाक् पतङ्गाय धीयते। प्रति वस्तोरह द्युभिः॥

37. सूर्योदय से 30 धाम योजन पश्चिम उषा-

सदृशीरद्य सदृशीरिदु श्वो दीर्घं सचन्ते वरुणस्य धाम।

अनवद्यास्त्रिशतं योजनान्येकैका क्रतुं परियन्ति सद्यः (ऋक् 1/123/8)

38. तीन पृथ्वी (भूमि, माता) तथा तीन द्यु (पिता)-

तिस्रो मातृ स्त्रीन् पितृन् विभृदेक ऊर्ध्वस्तस्थौ नेमव ग्लापयन्ति।

मन्त्रयन्ते दिवो अमुष्य पृष्ठे विश्वमिदं वाचमविश्वमिन्वाम् (ऋक् 1/164/10)

तिस्रो भूमीर्धारयन् त्रीरुत द्यूनत्रीणि व्रता विदधे अन्तरेषाम्।

ऋतेनादित्या महि वो महित्वं तदर्यमन् वरुण मित्र चारु (ऋक् 2/27/8)

पृथ्वी के भीतर 3 लोक

पृथिव्यामिमे लोकाः (पृथिवी, अन्तरिक्ष, द्यौ) प्रतिष्ठिताः (जै० ब्रा० उप० 1/10/2)

भीतर और बाहर पृथ्वी से माप-

तस्या एतत् परिमितं रूपं यदन्तर्वेदि (भूपिण्डः) अथैष भूमाऽपरिमितो यो वहिर्वेदिः (महापृथिवी) ऐतरेय ब्रा० (8/5)

39. 33 देवता–

इति स्तुतासो असथा रिसादसो ये स्थ त्रयश्च त्रिंशाच्च मनोर्देवा यज्ञियासः (ऋक् 8/30/2)

अष्टौ वसव एकादश रुद्रा द्वादश आदित्याः प्रजापतिश्च वषट्कारश्च। (ऐतरेय ब्रा० 2/18, 3/7, 3/22)

40. वषट् कार–सूर्य का प्रकाश क्षेत्र '

एष एव वषट्कारो य एषः (सूर्यः) तपति (शतपथ ब्रा० 1/7/2/11, 11/2/2/5) वाग्वै वषट्कारो...षडित्यृतवो वै षट् तस्मादेवं वषट्करोति (शत० 1/7/2/21)

41. आधुनिक ज्योतिषीय गणनाओं के सूक्ष्मतम मान निम्न पुस्तकों में है– Solar system Dynamics-C.D. Murray, S. F. Dermott-Cambridge University Press-1998

The Nine Planets, The Kuiper Belt and the Oort Cloud-W. Arnett रेसनिक, हालिडे के फिजिक्स के परिशिष्ट में महत्वपूर्ण मानों की सारणी है।

Introduction to cosmology-J.V. Narlik, Cambridge University Press First Chapter, Appendix.

42. अहर्गण और स्तोम माप–पृथ्वी के साम हैं रथन्तर, वैरूप, शक्वर, सूर्य के बृहत् वैराज तथा रैवत हैं–

यद्वै रथन्तरं तद्वैरूपं, यद् बृहत् तद्वैराजम्। यद्रथन्तरं तच्छाक्वरम्। यद् बृहत् तत् रैवतम् (ऐतरेय ब्रा० 17/7/13) इनके अतिरिक्त ऐतरेय ब्रा० (19/6/18) तैत्तिरीय ब्रा० (1/4/6) भी देखें। रथन्तर साम के स्तोम हैं–9, 15, 17, 21 प्राणो वै त्रिवृत्, अर्धमास, पञ्चदशः संवत्सरः सप्तदश, आदित्य एकविंशं एते वै स्तोमाः (ताण्डव महा ब्रा० 6/2/2)

17वाँ स्तोम प्रजापति (सूर्य पिण्ड) है–

सप्तदश एव स्तोमो भवति प्रष्ठियै प्रजापत्यै (ताण्ड्य 12/6/13)

49 मरुत–सप्त सप्त हि मारुता गणाः ($7 \times 7 = 49$ यजु० 17/80–85, 39/7, शतपथ 9/3/1/25)

ब्रह्म तपः लोक में हैं तथा ब्राह्मी में 64 अक्षर–

ब्रह्मा तपसि (प्रतिष्ठितम्) ऐत० ब्रा० (3/6) गोपथ ब्रा० उत्तर (3/2)

त्रिषष्टिः चतुःषष्टि र्वा वर्णाः शम्भु मते मताः (पाणिनीय शिक्षा 3)

33 अहर्गण स्वर्ग (नाक) की सीमा है–

तम् (त्रयस्त्रिशं स्तोमं) उ नाक इत्याहुः (ताण्ड्य 10/1/18)

छन्दोमा स्तोम–गायत्रमयनं (24) भवति ब्रह्मवर्चस कामस्य, त्रैष्टुभयनं (44) भवति ओजस्कामस्य जागतमयनं (48) भवति पशुकामस्य (ताण्ड्य 14/4/10)

तद्यच्छन्दोभिर्निर्मिताः तस्मात् छन्दोमाः (कौषीतकि) 26/7)

कूर्म चक्र का आकार 10^{18} योजन शंकु = 10^{12}

मानेन तस्य कूर्मस्य कथयामि प्रमत्नतः (7)

शङ्कोः शतसहस्राणि योजनानि वपुः स्थितम् (नरपति जयचर्या, स्वरोदय में कूर्म चक्र)

शङ्कोः शक्वर साम का आधार है, इसी में सृष्टि होती है, जिसे ब्राह्म वैवर्त्त पुराण प्रकृति खण्ड अध्याय 3 में गोलोक कहा गया है। वेद में यह कूर्म है।

तद् (शङ्कु साम) उसीदन्ति इयमित्याहुः (12)

शङ्कु भवत्यह्नो धृत्यै यद्वा अधृतं शङ्कुना तद्धार (11) (ताण्ड्य 11/10)

यदिमान्· लोकान् प्रजापतिः सृष्ट वेद सर्वमशक्नोद् तद् शक्वरीणां शक्वरीत्वम् (ऐतरेय ब्रा० 5/7)

स यत्कूर्मो नामा एतद्वै रूपं कृत्वा प्रजापतिः प्रजा असृजत, यद् असृजत अकरोत्–तद् यद् अकरोत् तस्मात् कूर्मः (शतपथ 7/5/1/5)

43. सौर मण्डल की माप विष्णु पुराण (2/8/2–6) तथा अन्य कई पुराणों में है। 60 हजार बालखिल्य क्रतु से उत्पन्न–

क्रतोश्च सन्तति भार्या वालखिल्यानसूयत्।

षष्टि पुत्र सहस्राणि मुनीनामूर्ध्वरेतसाम्

अङ्गुष्ठ पर्व मात्राणां ज्वलद् भास्कर तेजसाम् (विष्णु पु० 1/10/10)

तथा वालखिल्यां ऋषयोऽङ्गुष्ठ पर्वमात्राः षष्टि सहस्राणि पुरतः

सूर्यं सूक्त वाकाय नियुक्ताः संस्तुवन्ति (भागवत पु० 5/21/17)

44. पृथ्वी पद्म (33) में देखें। त्रुटि एक पद्मदल को तीक्ष्ण सूई (प्रकाश किरण) से छेदने का समय है—वटेश्वर सिद्धान्त, मध्यमाधिकार, 7—

कमलदल तुल्यः काल उक्तस्त्रुटिस्तच्छतमिह लवसंज्ञस्तच्छतं स्यान्निमेषः।

या सिद्धन्तशिरोमणि, मध्यमाधिकार, 26—

योऽक्ष्णोर्निमेषस्य खराम भागः स तत्परस्तच्छत भाग उक्ता।

त्रुटिर्निमेषै धृतिभिश्च काष्ठा तत् त्रिंशता सद्गणकैः कलोक्ता॥

त्रुटि सूर्य प्रकाश की गति से सम्बद्ध है—

जालार्क रश्म्यवगतः खमेवानुपतन्नगात्।

त्रसरेणु त्रिकं भुङ्क्तेः कालः स त्रुटिः स्मृतः (भागवत पु० 3/11/5)

ब्रह्मा की दो परार्ध आयु विष्णु का निमेष—

कालोऽयं द्विपरार्धाख्यो निमेषो उपचर्यते।

अव्याकृत स्यानन्तस्य अनादेर्जगदात्मनः॥ (भागवत 3/11/37)

45. शत तथा सहस्र रुद्रिय—

शतयोजने हवा एष (आदित्यः) इतस्तपति (कौषीतकि ब्रा० 8/3)

सहस्रं हैत आदित्यस्य रश्मयः (जैमिनीय उप० 1/44/50)

ताम्र अरुण रंग-असौ यस्ताम्रो अरुण उत बभ्रुः सुमङ्गलः।

यै चैनं रुद्रा अभितो दिक्षु श्रिताः सहस्रशोऽवैषां हेड इमहे॥ (यजु० 16/6)

सौ गुणा दूरी पर रुद्र तेज शान्त होने से वह शत कहा जाता है–

अन्नमस्मै (रुद्राय) सम्भराम शान्तदेवत्यं ह वै तच्छतरुद्रिय मित्याचक्षते परोऽक्षम (शतपथ 9/1/1/2)

46. प्रमाण योजन का वर्णन सज्जन सिंह लिश्क की जैन एस्ट्रो नौमी, अध्याय 2 में।

विष्णु पुराण 2/7 में 12–15 श्लोकों में लोकों की माप है।

47. पृथ्वी–रविचन्द्रमसोर्यावन्मयूखैरवभास्यते।

स समुद्र सरिच्छैला तावती पृथिवी स्मृता (विष्णु पु० 2/7/3)

48. मानुष्य अनुपात में जो पृथ्वी का आकार वही पृथ्वी अनुपात में नभ है–

यावत्प्रमाणा पृथिवी विस्तार परिमण्डलात्।

नभस्तावत् प्रमाणं वै व्यास मण्डलतो द्विज॥ (विष्णु 2/7/4)

49. भूमेर्योजन लक्षे तु सौरं मैत्रेय मण्डलम्।

लक्षाद्दिवाकरस्यापि मण्डलं शशिनः स्थितम्॥ (विष्णु 2/7/5)

50. विष्णु पुराण (2/7/16–19)

51. ब्राह्मं पित्र्यं तथा दिव्यं प्राजापत्यं च गौरवम्।

सौरं च सावनं चान्द्रमार्क्षं मानानि वै नव॥ (सूर्यसिद्धान्त 14/1)

52. सहस्रयुग पर्यन्तमहर्यद् ब्रह्मणो विदुः।

रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः॥ 17॥

अव्यक्ताद् व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे।

रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्त संज्ञके॥ 18॥ (गीता अध्याय 8)

53. स्वराक्रमेते सोमार्कौ यदा साकं सवासवौ।

स्यात् तदाऽऽदि युगं माघस्तपः शुक्लोऽयनं ह्युदक् (याजु० ज्यो–6)

54. वेदांग ज्योतिष प्रभाकर होले आप्टे भवन, नागपुर

3339 भांश–त्रीणि शता त्रीसहस्राण्यग्निं त्रिंशच्च देवा नव चा सपर्यन्।

(ऋक् 3/9/9, 10/52/6, यजु० 33/7)

क्षयं संवत्सराणां च मासानां च क्षयं तथा (महा भारत शान्ति पर्व 301/46)

आदित्यांश्च ह वा आङ्गिरसश्च स्वर्गे लोके स्पर्धन्त–वयं पूर्वो एष्यामो वयमिति।

ते हाऽऽदित्या: पूर्वे स्वर्गं लोकं जग्मु:, पश्चे वाङ्गिरस:, षष्ट्यां वा वर्षेपु (ऐतरेय ब्रा० 18/3/17)

आदित्याश्चाङ्गिरसश्च सुवर्गे लोकेऽस्पर्धन्त....त आदित्या एतं पञ्च होतार: मपश्यन् (तैत्तिरीय ब्रा० 2/2/3/5) आदित्य = 12 × 5 (पञ्चहोता) = 60

गुरु वर्षों का चक्र, विभाजन आदि सूर्य सिद्धान्त, पुराणों में है।

56. पुराणों में ऐतिहासिक परिवर्त युग–कुंवर लाल जैन–इतिहास विद्या प्रकाशन, दिल्ली।

57. 2700 दिव्य या 3030 मानुष वर्षों का सप्तर्षि वर्ष–

त्रीणि वर्ष सहस्राणि मानुषेण प्रमाणत:।

त्रिंशदधिकानि तु मे मत: सप्तर्षि वत्सर: (ब्रह्माण्ड पु० 1/2/29/16 वायु 57/17)

सप्तविंशतिपर्यन्ते कृत्स्ने नक्षत्र मण्डले।

सप्तर्षयस्तु तिष्ठन्ति पर्यायेण शतं शतम् (वायु 99/419)

मानुष वर्ष = चान्द्र वर्ष = 273 दिन चन्द्र परिक्रमा × 12 = 327.5364 दिन

3030 मानुष वर्ष = 2717 सौर वर्ष

पुलस्त्य, क्रतु तारों की रेखा विपरीत गति से नक्षत्र को सौ वर्ष में पार करती है–

सप्तर्षीणां तु यौ पूर्वो दृश्येते ह्युदितौ दिवि।

तयोस्तुमध्ये नक्षत्रं दृश्यते यत्समं निशि॥ 105॥

तेन सप्तर्षयो युक्तास्तिष्ठन्त्यशब्द शतं नृणाम्। (विष्णु पु० 4/24/105)

(वायु 99/421, 412 ब्रह्माण्ड 2/3/74/233, 234)

58. ध्रुव वर्ष–वन यानि सहस्राणि वर्षाणां मानुषानि तु।

अन्यानि नवतिश्चैव ध्रुवः संवत्सरः स्मृतः॥

(ब्रह्माण्ड 1/2/2918/, वायु 57/18 में क्रौञ्च संवत्सर)

59. 26000 वर्ष युग–षड् विंशति सहस्राणि वर्षाणि मानुषाणि तु।

वर्षाणां तु युगं ज्ञेयं....(ब्रह्माण्ड पु० 1/2/29/19)

इसे सप्तर्षि की तरह मानुष युग मानने पर 23, 312 सौर वर्ष होंगे।

60. 24000 वर्ष का बीज संस्कार चक्र ब्राह्म-स्फुट सिद्धान्त (ब्रह्मगुप्त) के मध्यमाधिकार 60 में है। वही चक्र भास्कर के सिद्धान्त शिरोमणि, भूपरिधि 7 में है। इसका कारण पौराणिक मत लिखा है–स्वोपज्ञ भाष्य–आगम एवं प्रमाणं नान्यत् कारणं वक्तुं शक्यते। 12000 दिव्य वर्षों का युग सभी पुराणों में है। प्रायः 1 कला अयन गति मानने से 21,600 वर्षों का चक्र होगा। बीज संस्कार 12000 वर्षों में ऋण तथा 12000 वर्षों में धन होता है। 6000 वर्षों के 4 पाद हैं।



प्रातिपदिकार्थत्वविचारः

डा० प्रदीप कुमार पाण्डेय, इलाहाबाद

भगवता पाणिनिना अष्टाऽध्यायी विरचिता तस्यामष्टायाय्यां बहुविधानि सूत्राणि वरीवर्तन्ते। *संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियमेव च।*

अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम्, इति भेदात् तेषु सूत्रेषु स्वादि प्रत्यय विधायकमेकमन्यतमं शास्त्रं राराजते। *स्वौजसमौट्०*[1] इति अनेन सूत्रेण हि स्वादिप्रत्यायानां विधानं क्रियते। किन्तु तेषां स्वादिप्रत्ययानां कस्मिन्नर्थे विधानमनेन क्रियते इति निश्चयो न जातः। अतः *अनिर्दिष्टार्थाः प्रत्ययाः स्वार्थे भवन्ति* इति परिभाषया स्वादिप्रत्ययनां स्वार्थे विधानं स्यादिति भिया स्वादिप्रत्ययार्थनिर्णायकानेकानि सूत्राणि विरचितानि तानि सूत्राणि संकलय्य विभक्त्यर्थप्रकरणं तत्तद्प्रक्रियाऽऽचार्यैः। अतएव कुत्रचित पुस्तकेषु कारक प्रकरणस्थाने विभक्त्यर्थप्रकरणं लिखितं वर्तते। तस्य विभक्त्यर्थ प्रकरणस्यादिमं सूत्रं वर्तते।[2] ''*प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमा*'' अयं भावः पदं पदं प्रतिपदं पदमर्हति प्रातिपदिकम् प्रातिपादिकस्याऽर्थः प्रातिपदिकार्थः प्रातिपदिकार्थश्च लिङ्गञ्च परिमाणञ्च वचनञ्च, एषां तानि प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनानि। प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाण वचनान्येव मात्रम् प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रम्। तस्मिन् प्रातिपदिकार्थलिङ्ग परिमाण वचनमात्रे प्रथमा। द्वन्दादौ द्वन्दमध्ये द्वद्वान्ते च श्रूयमाणं पदं प्रत्येकमभिसम्बद्ध्यते इति न्यायाश्रितसिद्धान्तेन मात्रशब्दस्य प्रत्येकेन सहाऽन्वयः। यद्यपि पदार्थस्य पदार्थेन सहान्वयो भवतीति सिद्धान्तः, तथापि अत्र शब्दार्थेन मात्रच् प्रत्यय व्यावृत्यर्थम् अन्ययोग व्यवच्छेदार्थकमात्रशब्दस्य ग्रहणार्थम् तथैव वक्तव्यम् अतएव श्रीमद्भट्टोजिदीक्षितैः सिद्धान्तकौमुद्यां सूत्रार्थविचारप्रसङ्गे मात्रशब्दस्य प्रत्येकेन सहान्वय इत्युक्तम् तात्पर्य शब्दार्थे

1. पा० सू० 4-1-2
2. पा०सू० 2-3-46

एव। न च मात्रशब्दस्य द्वन्द्वाद्यन्तेऽविमानत्वेनोक्तन्यायाऽश्रितसिद्धान्तेन कथं मात्र शब्दार्थस्य प्रत्येकेन सहान्वयो भविष्यतीति वाच्यम्। न्यायघटकाऽन्तशब्दस्य समीपवाचकत्वात्। अन्त शब्दः समीप वाचक इति स्वीकारे नोक्त दोषावसरः। येन सह विग्रहः तेन सह समासः स्वपद विग्रहः। अन्येन सह विग्रहः, अन्येन सह समासः, अस्वपदविग्रहः[1] शब्देन सह विग्रहः मात्र शब्देन सह समासः जातत्वेनास्वपद विग्रह सहसत्वात् नित्यसमासः तथा भवति सूत्रार्थो यत् प्रातिपदिकार्थ मात्रे लिङ्गमात्र परिमाणमात्रे वचनमात्रे च प्रथमा अर्थात् एष्वर्थक प्रथमा विभक्तिः भवति तत्र जायते जिज्ञासा यत् कस्तावत् प्रातिपदिकार्थः यदि प्रतिपदिकस्याऽर्थः प्रातिपदिकार्थ इति निरुक्तविग्रहे प्रातिपदिकपदोत्तरषठ्याः निष्ठत्वमर्थंमङ्गीकृत्याऽर्थशब्दयोः विरूप्यनिरूपकभावरूपसम्बन्धमुररीकृत्य प्रातिपदिक-निष्ठशक्ति निरूपक अर्थः—प्रातिपदिकार्थः स्वीक्रियते तदा सूत्र घटक लिङ्ग ग्रहणस्य वैयर्थ्यापित्रिः यतो हि एकं द्विकं त्रिकं चैव चतुष्कं पञ्चकं तथा[2] इति वैयाकरणभूषणसार सिद्धान्तोक्तरीत्िया लिङ्गमपि प्रातिपदिकार्थः एवञ्च प्रातिपदिकार्थकुक्षौ लिङ्गस्याऽपि ''प्रविष्टत्वेन'' तटः तटी तटम् इत्यत्रापि प्रातिपदिकार्थत्वेनैव प्रथमासिद्धे तदर्थं लिङ्गग्रहणस्य सूत्रे वैयनापत्तिः स्पष्टैव तस्मादस्मिन् सूत्रे प्रातिपदिकार्थपदे प्रातिपदिकनिष्ठशक्ति निरूपकोऽर्थः प्रातिपदिकार्थ इति न धर्तुं शक्यते। किन्तु कश्चन विलक्षण एव प्रातिपदिकार्थो ग्रहणीयः स च कः इति विषये विविदन्ते तत्तदाऽचार्याः।

1. **नियतोपस्थितिकः प्रातिपदिकार्थ इति मनोरमाकारः।**
2. **प्रवृत्तिनिमित्ततदाश्रयः प्रातिपदिकार्थः इति शेखरकारः।**
3. **प्रापितपदिकार्थः सत्ता इति काशिकाकारः।**
4. **प्रातिपदिकजन्या या सन्नित्याकारि प्रतीतिः तादृशप्रतीतिविषयत्वं प्रातिपदिकार्थत्वम् इति काशिकाव्याख्याकारः हरदत्तः।**
5. **अस्ति समानाधिकरण्येन योऽर्थो भाषते सः प्रातिपदिकार्थः इदमपि लक्षणं काशिका व्याख्याकारस्य हरदत्तस्य।**

---

1. वै० सि० कौ० कारक प्रकरण पृ०
2. वैयाकरण भूषण सार सुवर्थ प्रकरण

6. **यत्रार्थान्तरानापेक्षया शब्दप्रवृत्तिः सः सर्वः प्रातिपदिकार्थः शब्द प्रवृत्ति निमित्तमिति यावत् इति प्रसाद टीकाकारः।**

एवं षड्लक्षणानि प्रतिभाषन्ते प्रातिपदिकार्थस्य। एषु लक्षणेपु मध्ये कतमं लक्षणं समीचीनमितिं परिभाव्यते।

1. नियतोपस्थितिकः प्रातिपदिकार्थः लक्षणस्यास्येदं तात्पर्यम्

नियता-व्यापिका उपस्थितिः यस्य सः नियतोपस्थितिकः न्युपसृष्ट विशिष्ट यम् धातु व्याप्त्यनुकूलो व्यापारार्थकः अर्थात् व्यापकता व्याप्त्यनुकूलव्यापाराऽर्थधातोः स्वीकारे फलव्यापारयोः धातुः इति व्याकरण सिद्धान्तभङ्ग शङ्का निरासः। क्त प्रत्ययाऽर्थः आश्रयः षष्ठ्यर्थो विषयता तथा च व्यापकताश्रयोपस्थितिविषयत्वं प्रातिपदिकार्थत्वमिति लक्षणं फलति। व्यापकता च यत्किञ्चिन्निष्ठव्याप्ता निरूपिता भवति। अत्र व्याप्ता किं निष्ठेति जिज्ञासायामुपस्थितत्वच्च प्रातिपदिकोरण निष्ठैव ग्राह्या एवञ्च प्रातिपदिकोच्चारण निष्ठ व्याप्ता निरूपित व्यापकतावदुपस्थितिविषयत्वं प्रातिपदिकार्थत्वमिति निष्कृष्टं लक्षणं जायते। यथा कृष्णः, श्रीः, ज्ञानम्, इति यत्र-यत्र कृष्णेति प्रातिपदिकस्योच्चारणं भवति तत्र-तत्र सर्वत्र कृष्ण, कृष्णत्व पुंस्त्वस्याऽर्थानामुपस्थितिः जायते। अतः कृष्णेति प्रातिपदिकोच्चारण निष्ठव्याप्ता निरूपितव्यापकता कृष्ण पद जन्य कृष्ण कृष्णत्व पुरुत्षत्वरूपार्थोपस्थितौ वर्तते। एवं रीत्या लक्षणस्य संघटनं भवति।[1]

दीक्षितोक्त लक्षणं यद्यपि समीचीनं प्रतिभाति तथापि श्रीमद् नागेश भट्टैः लक्षणमिदं नोररीकृतम्। तत्रेदमेव कारणम् यत् निरुक्त लक्षण स्वीकारे ''*तिङ्ग समानाधिकरणे।*'' इति भाष्यवार्तिकोक्तसिद्धान्तविरोधः। कथमिति चेत् श्रूयताम्, यदि दीक्षितोक्त लक्षणं स्वीक्रियते तदा द्रोणो प्रीहिः इत्यत्रापि द्रोण शब्दस्योच्चारणेन द्रोण द्रोणत्व पुंस्त्व परिमाणत्वरूपाऽर्थानां नियमेनोपस्थितिः भवति। अतोऽत्रापि प्रातिपदिकार्थत्वेन प्रथमासिद्धौ परिमाणंग्रहणं व्यर्थं स्यात् यदि चोच्यते यत् द्रोण शब्दादपि प्रातिपदिकार्थे प्रथमा स्वीकारे अभेदान्वयबोधं प्रति समान विभक्यन्त पद जन्योपस्थितिः कारणमिति सिद्धान्तेनाऽत्राभेदान्वय एव स्यात् स च बाधितः द्रोणाऽभिन्न व्रीहे रसम्भवात् तदभेदस्य लोके प्रसिद्धत्वात् तथा च इष्टशाब्दबोधाय

---

1. भाष्य वार्तिक

परिमाणार्थ प्रथमोपादनाय परिमाणग्रहणं क्रियते तदा वार्तिकविरोधः स्पष्टैव इति प्रथमो दोषः

अपि च मनोरमाकारोक्त सिद्धान्त स्वीकारे लिङ्गस्य क्वचित् प्रातिपदिकार्थत्वेन ग्रहणं भवति क्वचिच्च न भवति इति अर्धजरतीयन्यायोक्त सिद्धान्ताश्रयणे न किमपि प्रमाणं नापि लाघवः परन्तु गौरव एव।

किञ्च परिमाणग्रहण सामर्थ्यात् द्रोणपदात् परिमाणार्थे एव प्रथमा भविष्यति प्रकृत्यर्थोऽपि परिमाणेत्वेनैव भाषते प्रकृत्यर्थ प्रत्ययार्थ परिमाणयो अभेदान्वयाऽतिरिक्तो नास्ति काश्चनान्यः सम्बन्धः भवितुमर्हति। प्रत्ययार्थ परिमाणस्य च पदार्थान्तरे व्रीहौ परि परिद्देक भाव सम्बन्धेनैवान्वयः। एवं सिद्धान्त स्वीकारे वैयाकरणानां यो मूर्धाभिषिक्तः सिद्धान्तः तस्य भङ्गायपत्तिः हि वैयाकरणाः सन्ति संसर्गता वादिनः उक्तञ्च भाष्यकारेण विभक्त्यर्थः संसर्गत्वेन भाषते' दीक्षितोक्त सिद्धान्ते प्रत्ययार्थस्य यत् किञ्चित् पदनिष्ठ वृत्तिज्ञानाधीन अर्थोपरिस्थिति सत्वेन प्रकारतावादि मतं समायाति। इत्थं परिभाव्य मनोरमाकारोक्त लक्षणं परित्यज्य शेखरकृता नूतनं लक्षणं भाणितम् तच्च ''प्रवृत्तिनिमित्त तदाश्रयरूपम्'' प्रवृत्ति निमितत्वं नाम वाच्यत्वे सति वाच्य वृत्तित्वे सति वाच्योपस्थितीय प्रकारताश्रयत्वम् यथा घटत्वम्।

अतः शेखरकारमते प्रातिपदिकार्थत्वेन जातिव्यक्त्योरेव ग्रहणम्। प्रवृत्तिनिमित्त तदा श्रयोरेव प्रातिपदिकार्थत्वमिति स्वीकारे सूत्रे लिङ्ग ग्रहणं सार्थकं भजते। अन्यथा प्रातिपदिक वाच्यस्य प्रातिपदिकार्थपदेन ग्रहणे स्वर्मोनुपंसकात्वादित्यादि शास्त्रप्रामण्येन लिङ्गस्याऽपि प्रातिपदिकार्थतया तद्वैय्यर्थ्यं स्पष्टमेव अपरमपि प्रमाणम् यद्प्रातिपदिकार्थत्वेन द्वयोरेव ग्रहणम्—भाष्यकारेण ''स्त्रियाम्'' इति सूत्रे आशङ्कितं यत् स्त्रीत्वे द्योत्ये प्रत्ययाः भवन्ति वाच्ये वा तत्र वाचकता पक्षे भाष्यकारेण प्रत्ययार्थस्य प्राधान्यं स्वीकृत्य द्विचनाद्यिनुपपत्तिः उक्ता। उक्तापत्तिभिया महर्षिणा स्त्रीत्वे द्योत्य एव प्रत्ययाः भवन्तीति सिद्धन्तितः सिद्धान्तनेन लिङ्ग प्रातिपादिकस्यैवार्थः न तु प्रत्ययस्येति ध्वनितम्। यद्यपि दीक्षितमतेऽपि लिङ्गप्रातिपदिकवृत्तिरेवायाति तथापि तन्मते क्वचित् प्रातिपदिकास्यऽर्थो भवति क्वचिच्च न सम्भवति (अनियत लिङ्ग स्थले) निरुक्त भाष्येण तु सर्वत्र प्रातिपदिकास्याऽर्थ एव प्रतिभति

लिङ्गम्। एवञ्च भाष्यास्यास्यैकता सम्पादनाय सर्वदा सर्वत्र लिङ्गप्रातिपदिकस्याऽर्थ इति स्वीकर्तव्यम् तच्च तदैव सम्भवति यदा प्रातिपदिकार्थेन प्रवृत्तिनिमित्ततदाश्रयोरेव ग्रहणं स्यादिति मे मतिः।

3. प्रातिपदिकार्थस्य तृतीय लक्षण विषये उचिताऽनुचितत्व विचार:

काशिकाकारेण प्रातिपदिकार्थस्य लक्षणं कुर्वन्नोक्तं यत् **प्रातिपदिकार्थः सत्ता** अर्थात् प्रातिपदिकार्थपदेन सत्तायाः ग्रहणम्। किन्त्वत्र विचारणीयो वतर्ते यत् सत्ता पदेन कस्य ग्रहणम् जातेः अथवा जगदधिष्ठानभूतं वस्तु काशिकाकारेण नैव स्पष्टमुक्तं यत् सत्ता कस्याः बोधिका सत्तायाः कोऽर्थः। अतः लक्षणमिदं विवादग्रस्तम्। अतः परवर्त्याऽचार्यैः स्वबुद्ध्या स्वमताऽनुसारेण सत्तायाः व्याख्या कृता। तत्र नागेशेनोक्तं लघुशब्देन्दुशेखरे कारकप्रकरणे **सत्ता प्रवृत्तिनिमित्तोपलक्षणम्**[1] अर्थात् यथा द्रव्याद्यपेक्षया सत्ता व्यापिका भवति तथैव तत्पदजन्य बोधे प्रवृत्तिनिमित्तविषयताऽपि व्यापिका भवतीति। व्यापकत्व साधर्म्याद्युपलक्षणम् एतेन काशिकाकार मतेऽपि प्रातिपदिकार्थपदेन नागेशोक्त सिद्धान्तं समायातिशयं व्याख्या नागेशरीत्यैव। सत्ता प्रवृत्तिनिमित्तयोर्मध्ये व्यापकत्वरूपसमान-धर्मस्यैक्येन विनिगमनाविरह्यत् सत्ता नियोपस्थितकस्याऽप्युपलक्षणमिति शङ्कायाः निरासः।

नागेशेन हि उपलक्षणविधया सत्तापदेन प्रवृत्तिनिमित्तार्थस्य बोधः कृतः स तदैव सम्भवति यदा सत्तापदेन जातेः ग्रहणम्। यदि सत्ता जगदधिष्ठानभूतं वस्तु बोधिका तदा प्रकृतेऽपि तत्तत्पदाप्रतिपाषु अधिष्ठानरूपो घटादि धर्मिणांसत्तापदेन ग्रहणं भविष्यति। तस्य चाधिष्ठानधर्मिणो यद्धर्मं विना प्रतीतिरसम्भवः सः प्रवृत्तिनिमित्तरूपो धर्मेऽआक्षिप्यते। इति प्रवृत्तिनिमित्त तदाश्र दयोः वृत्तिग्रन्थेन प्रातिपदिकार्थता लभ्यते। अतो नास्त्यवश्यकतोपलक्षणस्य एवं विधयाऽपि शेखरकारमतस्यैव सम्पुष्टिः। एवं रीत्या शेखरकृता प्रातिपदिकार्थपदेन प्रवृत्ति निमित्त तदाश्रयः स्वीकृतः। अतः नागेश मते प्रातिपदिकार्थस्योदाहरणानि लिङ्ग प्रवृत्ति निमित्तकाः ये शब्दाः वरीवर्तन्ते त एव भवितुमर्हन्ति। अथवाऽलिङ्गा। अन्ये सर्वे लिङ्गऽधिक्यस्य

---

1. ल० श० शे का० प्रकरण पृ० संख्या

4. प्रातिपदिकार्थस्य चतुर्थ लक्षणस्य व्याख्यानम्

प्रातिपदिकार्थस्य चतुर्थं लक्षणं विद्यते—प्रातिपदिकजन्या या सन्नित्याकारिका प्रतीतिः तत्प्रतीतिविषयत्वम्। लक्षणमिदं हरदत्तेण प्रातिपदिकार्थः सत्तेति काशिकाव्याख्यानप्रसङ्गे निगदितम्। हरदत्तस्येदं तात्पर्यं विद्यते यत् स एवाऽर्थः प्रातिपदिकार्थेन विवक्षितः यः सन्नित्येव केवलं भाषते न जात्यादिरूपो न लिङ्ग संख्या कारक योगी इति।

परन्त्वेदमपि लक्षणं न समीचीनं राराजते, यतोहि सन्नित्याकारकप्रतीतिविषयता तेष्वेव शब्देषु भवितुं शक्नोति ये शब्दाः जात्यादि धर्म विशिष्टाः न स्युःन वा लिङ्गसंख्याकारक सम्बन्धिनः स्युः इति एवं विशेषणविशिष्टाः शब्दा यद्यपि अन्वयं भवितुं शक्नुवन्ति तथाप्यव्ययेष्वेव उच्चैः नीचैः, इत्यत्र प्रातिपदिकार्थे प्रथमा न स्यात्, उच्चैः नीचैः शब्दानां सन्नित्याकारक प्रतीतिजनकत्वस्य सर्वत्र विरुद्धत्वात्. यदि जाति पदेनाऽखण्डोपाधिः गृह्यते तदा तद्धर्मविशिष्टशब्देनोपस्थापितोऽर्थः प्रातिपदिकार्थो भविष्यति। तस्मिन् पक्षे उच्चैर्नीचैरित्यादीनामपि आधारतात्वाविशिष्टाऽऽधारता शक्तिवाच्यत्वेन प्रथमातु भविष्यति किन्तु लक्षणेन व्यावृत्तिः कस्य भविष्यति। यतो हि सर्वे शब्दाः तद्धर्मविशिष्टवाचकत्वात्। व्यावृत्तिर्व्यावहारो वा लक्षणस्य फलद्वयमिति प्रसिद्धवात्। एवञ्च असम्भवदोषग्रस्तत्वात् लक्षणमिदमसम्भवम् लक्षणं तदेव भवति योऽव्याप्त्ति अतिव्याप्ति असम्भव दोष रहितो भवति तस्मात् इदमपि लक्षणं त्याज्यम्

5 अस्ति समानाधिकरण्येन यो भाषते सः प्रातिपदिकार्थः

इति प्रातिपदिकार्थस्य पञ्चमं लक्षणं देदीप्यते। इपमपि लक्ष्मणं काशिका व्याख्याकारेण श्रीमद्हरद्त्तेन निगदितम् एतद्लक्षण विषयको विचारः समुपस्थाप्यते।

प्रातिपदिकजन्या या सन्नित्याकारिका प्रतीतिः तत्प्रतीतिविषयत्वमिति लक्षण स्वीकारे उच्चैर्नीचैरित्यत्र सन्नित्याकारकप्रतीतिविषयता सर्वतन्त्रविरुद्धत्वेन प्रातिपदिकार्थे कथमपि प्रथमा न स्यात्। अतः तथाभूतेषु स्थलेष्वपि प्रातिपदिकार्थे प्रथम विधानाय लक्षणमिदं विहितम्।

एतद्लक्षण स्वाकीरे उच्चैर्नीचैरित्यादि शब्दैः सन्नित्याकारकप्रतीतिविषयता सत्ता सर्व तन्त्रविरुद्धत्वेऽपि अस्ति समानधिकरण्य सत्वात् लक्षणस्य संघटनेन प्रातिपदिकार्थे प्रथमायाः सिद्धिः निरुक्त शब्दाभ्यां निर्बाधैव। किन्तु विचारणेऽयमत्र समायाति यत् उच्चैर्नीचैरित्यादि

शब्दानां पाठ अव्यये विद्यते, 'अव्ययत्वं नाम लिङ्गसंख्याकारकअनन्यविषयत्वं' यदि वर्तमान कात्वावच्छिन्नास्त्यर्थस्यऽन्वयः उच्चैर्नीचैरित्यादि शब्दाभ्यां सह स्वीक्रियते तदा असधात्वर्थ क्रियानिरूपितकारकत्वं निरुक्तशब्देषु सम्पन्नत्वात् अव्ययत्वस्यैव हानिः। न च नहि, अस्ति समानाधिकरण्यमात्रेणाऽव्ययत्व हानिशङ्का कयतव्या स्वरादिगणे पठित एव शब्दस्य स्वोऽस्ति स्वः पश्य, इत्यत्रणऽस्ति समानाधिकरणस्य दर्शनादिति वाच्यम्। एवं प्रकारेण स्वरादीनामस्ति समानाधिकरस्य वक्तुं शक्यत्वेऽपि चावाशब्दयोरुच्चैरादि शब्दानामधिकरणशक्तिप्रधानानामस्ति समानाधिकरण्य दुरुपपादमेव तथा च अस्ति समानाधिकरण्य दुरुपपादे अव्ययत्वस्य सुसम्पन्नत्वेऽपि प्रातिपदिकार्थे प्रथमाया असिद्धिः। तस्मादिदमपि लक्षणमव्याप्तिदोषेण ग्रस्तो जातः। न च स्वरादिगणपठित च वा ह शब्दैः प्रतिपादिताः येऽर्थाः ते यदा समुच्चयविकल्पाधिकरणादिपदैः प्रतिपादिताः भवन्ति तदास्ति समानाधिकरण्यभवस्यंवेत्यस्ति समानाधिकरणार्थ प्रतिपादकत्वं सर्वत्र सुलभमिति वाच्यम् पदान्तरोपस्थापितस्य अस्ति समानाधिकरणस्य गृह्यते चेत् तदा सर्वत्रैव तस्य सत्वेन लक्षणेन कस्याऽपि व्यावृत्तेरसम्भवात् लक्षणामसम्भवदोष ग्रस्तो भविष्यति। तस्मात् पच्चमं लक्षणमपि प्रातिपदिकार्थस्य त्याज्यम्।

6. यत्रार्थान्तरानपेक्षया शब्दप्रवृत्तिः सः सर्वः प्रतिपादिकार्थः शब्द प्रवृत्तिनिमित्तमिति यावत्

लक्षणमिदं प्रक्रियाकौमुद्याः प्रसाद टीका कारेण प्रोक्तम्। प्रसादटीकाकर्त्रा काशिकाकारोक्त प्रातिपदिकार्थः सत्तेत्यत्र सत्ता पदम् प्रवृत्ति निमित्तस्यैव बोधकं न तु तद्भिन्न सत्ता बोधकमिति मत्वा पूर्वोक्त दोष वारणपुरस्सरं लक्षणं विहितम्। यथा उच्चैः नीचैरिति अलिङ्गसंख्यावेतौ केवलं जात्यादि निरपेक्षं स्वार्थमाहतुः। तथा चोच्चैरामदनानामूर्ध्वदेश निष्ठाऽऽधारता वृत्याधारतात्वात्मक शब्दप्रवृत्ति निमित्तप्रातिपादकतया नातिव्याप्तिः इति। तदपि न सम्भवति। यतो हि सर्वेषु तन्त्रेपु प्रवृत्तिनिमित्तं प्रकारीभूय भाषते। तथा च तन्मात्र बोधोऽसम्भवी। कथमिति चेत् श्रूयताम्। तत्पदजन्यशाब्दबोधे यः प्रकारतया भाषते सः तच्छाब्दस्य प्रवृत्तिनिमितं भवति घटपदजन्यशाब्दबोधे घटत्वं प्रकारतया भाषते अतः घटत्वं घटशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं जायते। तथा च प्रवृत्ति निमित्तं

प्रकारतया भाषत इति सिद्धत्वेन प्रकारकता च यत्किञ्चित् विशेष्यता निरूपिता भवतीति सिद्धान्तेत्वेन विशेष्यताया आक्षेपात् विशेष्यता रहित प्रवृत्तिनिमित्तमात्रस्य शब्दजन्य बोधविषयत्वाभावेन कुत्राऽपि प्रातिपदिकार्थलक्षणस्य सङ्गमनं न स्यादिति कृत्वा लक्षणे असम्भवरूपो दोषः समापतिष्यति। इति

न च प्रातिपदिकजन्य निर्विकल्पके ज्ञाने प्रवृत्तिनिमित्तमात्रस्य भानं सम्भवतीति वाच्यम् प्रातिपदिकजन्यज्ञानस्य स्मृतिरूपता शब्दबोधरूपता वोभयथाऽपि विशेष्यविशेषणोभय विषयकत्वस्यानपायात् यदि तन्मात्रस्य बोधोऽपि इष्टः केषाञ्चित् जनानाम् तदा घटादि शब्देभ्योऽपि प्रवृत्तिनिमित्तमात्रस्य बोधः स्यात्। घटशब्देभ्यः प्रवृत्तिनिमित्तमात्रस्य बोध स्वीकारे लिङ्गसंख्याकारकाणामन्वयो न स्यात् यतो हि लिङ्गसंख्या कारकाणामन्वयो घटे भवति न तु घटत्वे। संख्यायाः कारकस्य च घटत्वेऽवयस्वकारे घटशब्दात् द्विवचन बहुवचनां द्यनुपपत्तिरेव स्यात् घटत्वस्य एकत्वात् द्वित्व वहुत्त्वस्याऽन्वयः असम्भवात् लिङ्गस्यावियः घट एव भवति। अतएव ह्रश्वनोपुंसके प्रातिपदिकस्य इति सूत्रे प्रातिपदिक ग्रहणं सार्थकम्। अन्यथा प्रातिपदिक पदमनुवृत्यैव लाभे प्रातिपदिक ग्रहणं व्यर्थमेव स्यात् ध्वनितञ्चेदम् '**ह्रस्वे नपुंसके प्रातिपदिकस्य**'[1] इति सूत्रे तत्र भाष्यकारेण अनुवृत्यैव प्रातिपदिकपदस्य लाभं कृत्वा सूत्रघटकप्रातिपदिकपदस्य वैयर्श्यापत्तिमुपपाद्य सत्वप्रधान प्रातिपदिकस्यैव सूत्रघटकप्रातिपदिकपदेन ग्रहणं स्यात् एतदर्थसूत्रे प्रातिपदिकग्रहणं कर्तव्यमिति सिद्धान्तितम्। तस्मात् इदमपि लक्षणं प्रातिपदिकार्थस्य निर्दुष्टं न भवितुमर्हतीति कृत्वा त्याज्यमेवेति मे मतिः। तर्हि निरुक्तेषु लक्षणेषु कतमं लक्षणं समीचीनं भवितुं शक्नोतीति विषये विचार अवश्यमेव करणीय इति मत्वा परिभाव्यते। प्रमेयसिद्धिः प्रमाणात् भवतीति सांख्यसिद्धसिद्धान्तरीत्या यस्मिन् लक्षणे प्रामाणादिकं स्यात् तदेव लक्षणं समीचीनं भवितुं शक्नोति। अथवा तर्केणाऽपि वस्तुसिद्धिः जायते। उक्तं च गदाधर भट्टाचार्येण संयोगविभागयोः नैमित्तकसंज्ञाविचारप्रसङ्गे '**कस्यचित् ग्रन्थकृतो विपरीत लेखनं तर्कसिद्धवस्तुप्रतिबन्धको न** भवति। तथा च निरुक्तेषु लक्षणेषु मध्ये यस्मिन् लक्षणे भाष्यादि प्रमाणं भविष्यति। अपि च यस्य लक्षणस्य तर्केण सिद्धिः भविष्यति तदेव लक्षणं सुधीमतां कृते देदीप्यमानो भविष्यतीति विचिन्त्य विचारः समुपस्थाप्यते।

---

1. पा० सू० 1-02-47

श्रीमद्भट्टोजिदीक्षितस्योक्तलक्षणाऽतिरक्त नागेशोक्तकालक्षणरक्ति प्राय: सर्वाणि लक्षणानि खण्डितानि मया इदानीमुभयोलक्षणायोमध्ये कस्य लक्षणं युक्तमिति विचार्यते।

लक्षणानां समीक्षा

श्रीदीक्षितेन लक्षणं प्रोक्तं यत् **नियतोपस्थितिक: प्रातिपदिकार्थ:** अस्याऽयमेव भाव: यस्मिन् प्रातिपदिके उच्चारिते सति यस्याऽर्थस्य नियमेनोपस्थिति: स: नियतोपस्थितिक: प्रातिपदिकार्थ:। एवं लक्षणे सति हिमानी भूते इत्यत्र प्रथमाया असिद्धि:। यतोहि हिम हिमत्वाऽपेक्षया महत्वस्यऽधिक भानात्। न च लिङ्गविशिष्टपरिभाषया तत्सिद्धि: यथा न्यासे प्रातिपदिकार्थपदेन प्रवृत्तिनिमित्ततदाश्रयोरेव ग्रहणेन लिङ्गग्रहणेनत मात्राधिकस्यैव हिमानीत्यादौ महत्वस्याधिक्यसत्वेन तदसिद्धि:। इति शब्दरत्नकारेण प्रतिपादितम् तच्च न युक्तियुक्तं प्रतिभाति। यतो हि दीक्षितमते यथा न्यासेऽपि प्रातिपदिकार्थपदेन प्रवृत्तिनिमित्तस्य ग्रहणं कथमपि न सम्भवति। अन्यथा स्वसिद्धान्तविरोध: स्यात्। अत: हिमवृत्ति प्रातिपदिकत्वहिमानीत्यादौ परिभाषया निश्चप्रचमेवातिदेशो भविष्यतीति कृत्वा नोक्तदोष लेश:, तर्हि किमर्थं प्राचां पक्ष उपेक्षित: इति चेत् श्रृणु नवीनै: नियतोपस्थितिक: प्रातिपदिकार्थ: इति पक्षे द्रोणो व्रीहमानय इत्यापत्ति:, यतो हि निरुक्तपक्षे सूत्रे परिमाण ग्रहण सामर्थ्यात् द्रोण पदात् परिमाणेऽर्थे प्रथमाविभक्ति: भवति तस्य प्रत्ययार्थरूपपरिमाणस्य पदार्थान्तरे व्रीहौपरिद्य परिछेदक भावेनैवान्वय: न त्वभेदेन अत: **यल्लिङ्गं यद्वचनं या च विभक्ति: विशेषेषु:। तल्लिङ्गं तद् वचनं सा च विभक्ति: विशेषणेषु**। इति नियमस्यास्य प्राभावात् आनयनक्रियानिरूपितकर्मत्वव्रीहावेव सत्वात् पदादेव द्वितीया भविष्यति तु द्रोणपदात् यदा तु नागेशोक्तसिद्धान्तंउररीक्रियते तदा परिमाणग्रहणसामर्थ्यात् परिमाणे रूपेऽर्थे विद्यमानात् प्रातिपदिकात् स्वार्थं प्रथमा इत्यर्थसत्वेन द्रोणपदात् प्रातिपदिकार्थे एव प्रथमा। सत्वेन तस्य च व्रीहावभेदान्वयाधेन लक्षणया द्रोणपदं द्रोणपरिमितस्य रूपाऽर्थ बोधकत्वेन अभेदान्वयसम्भवेन अभेदेनैवान्वय: अभेदान्वय सत्वे उक्तनियमेन यथा व्रीहि पदात् द्वितीया तथैव तत्राभेदान्वित द्रोणपदादपि द्वितीया भविष्यति इति नागेश मते नोक्त दोष:। अपि च दीक्षितोक्तसिद्धान्ताऽङ्गीकारे **लिङ्ग समानाधिकरणे प्रथमा**।[1] इति

---

1. भाष्यवर्तिक

वर्तिकोक्तसिद्धान्तविरोधः। यतो हि लिङ्गसमानाधिकरण्यं हि लिङ्गर्थाऽभिन्नार्थाविधायकत्वं तच्च मूलोक्तरीत्या न सम्भवति। कथं न सम्भवतीति स्पष्टमेव।

किञ्च वर्तिकात् लिङ्गर्थेऽन्वय एव द्रोणो व्रीहि इति वाक्यस्य साधुता लभ्यते। दीक्षितांक्तरीत्या तु प्रकृत्यर्थपरिमाणस्य प्रत्ययार्थे परिमाणे एवान्वयो भवति न तु लिङ्गर्थे अतः असाधुत्वं स्यात् निरुक्तवाक्यस्य। तस्मात् नागेशमतमेव समीचीनम्।

यद्यपि लिङ्गसमानाधिरणे प्रथमेति वार्तिकसम्मत्या समानाधिकरण नामान्तरान्वये परिमाणमात्रे प्रथमेति रीत्या द्रोणो व्रीहिमानयेति वाक्ये न दोषः, यतोहि यत्र द्रोणादि पदार्थस्य न समानाधिकरण नामान्तरार्थेऽन्वय विवक्षा, किन्तु तदर्थस्य सत्वमात्रस्य प्रतिपिपादयिषा तत्र प्रथमानापत्तेरुक्त नियमस्वीकारात्। तथापि असाधुत्वापत्तिरूपो दोष अस्त्येवेति। एवञ्चोभयोर्मताऽलोडनेन कस्यापि मतं न्यूनतां न भजति यद्यपि तथापि द्रोणो व्रीहिः इत्यादौ परिमाण रूप प्रत्ययार्थे द्रोणाः तस्य च व्रीहादादेन्वयोपगमे द्रोणव्रीहि पदयोः समानाधिकरण्याभावेन व्रीहिपदार्थस्य क्रियान्तरं प्रति विवक्षायां द्रोणोव्रीहिमानयेति प्रयोगापत्ति वारणाय अनभिधानस्य कल्पानायां गौरवः। एवमेव सर्पिकुडवमित्यादौ व्यवस्थित विभाषया षत्ववारणे भाष्य विरोधः। यतो हि व्यवस्थितविभाषा भाष्यपरिगणित स्थल एव अस्माभिराचायैः स्वीकृतवताः द्भिन्नस्थले व्यवस्थितविभाषास्वीकारे भाष्य सिद्धान्तविरोधः स्पष्टैव अतः नागेश सिद्धान्तः भाष्य सिद्धान्तेनापि प्रमाणितो जातः तर्केणाऽपि सिद्धो जातः लाब्धवमूलकोऽपि। तस्मात् सर्वगुणसम्भवनत्वात् नागेशोक्त सिद्धान्त एव ज्यायान् श्रेयान् च।

इति शम्



The Museum and Manuscripts vis-a-vis Art and History

Dr. Banamali Biswal

The present paper roams around four terms, namely, museum, manuscript, art and history which can roughly form two groups, such as substratum and superstratum. Museum and manuscripts are substratum whereas art and history are superstratum. In other words, museum and manuscripts are the domains of art and history. The term manuscript in this paper will mostly refer to Sanskrit manuscripts which are being considered as oldest written documents of India.

Between museum and manuscripts, the former has broader scope than the subsequent, because, the latter is related to only one section of the museum. An attempt has been made in this paper to deal with the role of museum with reference to the utility of manuscripts in general and Sanskrit manuscripts in particular by proving them as the sources of art and history. Before handling the topic proper, I would like to introduce the foresaid terms briefly.

Museum :

The main function of the museum is defined as providing instructions, enjoyment and serving for the preservation of objects for the future generation. In Latin and Greek the term *Mouseion* is used for museum originally meaning a temple of *muses* i.e. to think, to meditate or to say thoughtfully.[1]

In present context, it refers to a building used for exhibiting several valuable objects related to literature, art, science, history, culture, nature and so on. In fact, it is a collection of specimens of any character, theoretically connected with the education or enjoyment of any one who may wish to avail himself of its facilities. Frankly speaking, there is hardly any limit to the range of specimens in museum, as these may include an object created by God and also by a man.[2]

The museum-establishment can be classified into two broader categories, namely, store-house which accommodates manuscripts, photograhps, charts etc. for lending and display-premises for exhibition of many old and modern articles. The display-category can have many sub-sections. But I am not going into the details of them, obviously, because, I am confined to the store-house-category in general and manuscript-section in particular. Besides, museum has many significant utilities and educative qualities for promoting cultural education, creativity and Nation-building. However, I will discuss them with reference to Sanskrit manuscripts only, because, for such aspects of general museum, we have huge literature to consult with.[3] Hence, with regard to art and history also this paper will be confined into manuseript-museum only.

Manuscripts :

The manuscripts are undoubtedly, invaluable sources for the construction and preservation of history, art and culture of any land. The study of manuscripts, has been developed to such an extent that it can be rightly considered as a science. However, manuscriptology or the science of manuscripts is a neglected part of Indological study in today's context. The term manuscript has its origin in two Latin words, '*manus*' meaning hand and '*scribo*' or '*scriptum*' denoting written character or script.[4] Thus, the term will literally denote a book or rather a written document, written by hand by the author himself or copied by a competent scribe who is very

much loyal in copying the original writing.[5] For such sincere copyist we have a popular maxim in Sanskrit like *Makṣikāsthāne Makṣikāpātaḥ.* That means, while copying it, the copyist must draw a fly if he happens to see a fly sitting on the manuscript. Then only he can be considered as the best scribe. Though this statement is made in exageration with reference to the faithfulness of the srcibe still the purpose behind the statement is very clear and appreciable.[5]

There are many significant self-denotative terms famous in various Indian languages to represent manuscript. They are : *hastalekha, Pāṇḍulipi, Mātṛkā, Pustaka, Pustikā, pusta, Pothā, Pothi, Pothaka, Mūlakoṣa, Ādarśa* and so on. The terms like *Potha, Pothā, Pothaka* etc. are derived from either of the Sanskrit words : *pusta, Pustikā* or *pustaka.* In *Amarakoṣa, Pustaka* is defined as *Pustaṃ Lepyadhikarmaṇi.*[6]

The kinds of manuscripts :

The manuscripts are of many kinds depending upon various writing-materials or *Lipyāsana*-s which may be of several types such as floors, stones, bricks, pillars, metals, papers, clothes, barks of the trees and so on. On the basis of the evidences available in *Yoginītantra*[7] and *Kāvyamīmāṃsā,*[8] the Indian manuscripts can be classified into following categories : *Prastarapaṭīya, Śilā-Paṭīya, DhātūPaṭīya, Mṛt-Paṭīya, pepirasīya, Carmapaṭīya, Tāḍapatrīya, Bhūrjapatrīya, Sāñcipaṭīya, Kargadīya, Tulapaṭīya, Kāṣṭhapaṭīya, Reśamavastrīya* etc.

The kinds of manuscripts mentioned above, are not necessarily available in one region. In fact, different types of manuscripts are availabe in different places depending upon the writing-materials available. The selection of *Lipyāsana* is based on the climate to some extent. The manuscripts are generally written on such materials whic are considered safe and durable in a particular region. For writing those manuscripts, obviously different types of writing instruments were used which•are suitable for a particualr

Lipyāsana. In Southern and Eastern parts of the country, where the *Lipyāsana-s* are preferably palm leaves, the manuscripts are written by an instrument called stylus. On the other hand, in North where the *Lipyāsana-s* are either papers or the barks of *Bhūrja (Bhoja)*-tree, they are written by a quill-pen or any other ink-pen. In other words, *khodanavidhi* is adopted in Southern and Eastern part whereas *lepanavidhi* is owned in Northern part of the nation. In *Meghadūta* of Kālidāsa, a reference is made with regard to writing in stone by a red-coloured soil called *Dhāturasa*.[9] Moreover, the text *Kumārasambhava* of the same author also records about a method of writing on the bark of *Bhūrja*-tree by *Dhāturasa*.[10]

In *Varāhatantra*, there is a reference to five types of writing as per the modes and materials.[11] They are : *Mudrālipi, Śilālipi, Lekhanīsambhava, Guṇḍikāsambhūta* and *Ghuṇasambhūta*. *Khaḍgamālātantra* keeps record of three best kinds of writing which can be conserved for long.[12] The merits and demerits of pens are mentioned in *Yoginītantra*, as some pens are auspicious and some are inauspicious.[13] The manuscripts which can be measured by one full hand and six fingers, are treated as best, while the manuscripts measured by one full hand is considered better and the fist-sized manuscripts do give an average merit,[14] says an ancient verse.

An Indian scholar's fond aspiration was to live among the manuscripts.[15] Therefore, in Indian tradition, manuscript and books are treated as sacred as the deities of learning. The people of Misra (Egypt) accept 'Thoth' or 'Aisis' as the inventor of writing, whereas the people of Babylon accept 'Nebo' as the deity of writing followed by Thudian who accept Musa as the deity in this context. In Unani mythology, Hermiji is accepted as the deity of writing and learning.[16] Indian mythology accepts the Goddess *Sarasvatī* as the deity of lore. Our tradition says that in kali-era Lord Viṣṇu is held as the presiding deity of the syllables.[17]

The preservation of Manuscripts :

Our ancient tradition is well aware of the possible causes of the decay of the manuscripts from which they should be saved. The principal causes of destruction of the manuscripts are: water, fire, fungus, germs etc. Rājaśekhara, the author of *Kāvyamīmāṃsā*, feels that the thieves, poverty, luxury, migration, selling and donation of manuscripsts etc. are also the enemies of the manuscripts. They should be protected from, oil, water, loose-ḅinding and from the hands of illiterate people. A traditional verse records about an interesting fact that how delicately a manuscript should be handled and preserved.

According to this verse, the manuscripts should be looked after like a child, protected from others just as an agricultural land, should be healed like an wound, should be bound properly with threads of good qualities, should be taken into confidence as a friend and should be chanted like the names of lord Viṣṇu. The texts like *Puṣkarāgama* etc. also hold that the museums or libraries are just like temples and they should be decorated with manuscriptṣ

The foreign travellers like Meghasthenes, I-Tsing, Heun-Tsang, Fahian etc. of Greek, China and Tibet have migrated the Indian manuscripts to the countries like China, Mongola, Ceylon, Japan and above all Tibet. Today also Tibet preserves a lot of Indian manuscripts which were lost in India due to some reasons or other. Indian travellers also contributed immensely towards the preservation of our ancient texts in adjacent countries either in original or in translated form. Due to the efforts of the scholars like Csoms De kores, Sharat Chandra Das and particularly due to Rahul Sankrityayana we could get back most of the works. They have not only presented us our lost treasures but they also immensely helped us to understand many philosophical texts like *Nyāya, Vaiśeṣika* and *Mīmāṃsā.*

Lot of up-to-date scientific techniques have been developed during these days for the durable preservation of the manuscripts. But it is a matter of

concern that most of the museums are not in a position to afford them even today. The reasons may differ from one case to other.

The Museum and Manuscriptology :

Manuscriptology is a comprehensive term which includes everything related to systematic and scientific study of manuscripts i. e. their collection, collation, critical edition, classification, conservation, purging off the interpolations, rectification of errors of any kind, tracing the missing portions, diciphering the alphabets properly, understanding the abbreviations and symbols, deciding the date of original composition and so on.

Sanskrit manuscripts are oldest of manuscripts available till the date. Their number is also comparatively larger. In fact, *Vedas* of India and the *Mṛtaka*-books of Misra are recognised as the most ancient documents of the world. The *Vedas* were preserved in oral form even before the scripts were developed. The text of Misra found buried under the *Samādhi*, written on the scrolls of pepiras.

As noted earlier, manuscripts have a close relationship with museum. Because, one is incomplete without the other. In other words, manuscripts are parts and parcels of the museum and they come under the store-house category.

Steps to be carried out

I would like to suggest the following steps to be carried out to uplift the standard of manuscripts and museums :

(i) Collection of rare manuscripts and their standard edition as well as publication

(ii) Proper classification of manuscripts and the preservation of important and rare manuscripts on the priority basis

(iii) Photo-copying or micro-filming the damaged or semi-damaged manuscripts and their preservation in air-conditioned rooms

(iv) Preparing specific web-sites for cataloguing important manuscripts by highlighting their contents

(v) Preparing digital library for manuscripts so as to preserve them in electronics systems like C. D. etc.

(vi) Preparing collective catalogue of the manuscripts available in various manuscript-museums of India and abroad

(vii) Discarding or separating such manuscripts from manuscript libraries, the standard critical edition of which are already published. This way, proper care can be taken of the rest of the rare manuscripts, obviously, because the responsibility is reduced because of the lessened number.

I, sincerely, feel that there is no more need to preserve thousand copies of a single text if no dispute persists so far as the reading is concerned. The heavy number of manuscripts can be lessened by sorting out some on the basis of the nature of the manuscript and the regions they are collected from. That means, a single standard manuscript should be preserved to represent a particular region if their nature of the readings resemble.

So far as the relationship betweeen museum and manuscripts is concerned the latter is an important category of the items exhibited in the display-category of museum. For instance, we can collect lot of informations about the art, craft, culture, sculpture, architecture, gemmology, palaeography, numismatic, epigraphy, iconography etc. alog with the evidences about their origin and chronological developement.

Art :

In sanskrit, we have a popular and famous term *Kalā* representing the concept of art. The term *Kalā* derived from the root *kal* with the addition of

suffix *ac* followed by the feminine suffix *ṭāp*. Art refers to the use or employment of things to answer some special purpose or the employment of means to accomplish some result. It incorporates mainly the following subjects under it: archeological monument, architecture, plastic-art along with iconography, painting, industrial art, applied art, folk art, dance, music etc.

The art can be broadly classified into two groups, i.e. technical art and fine art. Fine art is that which appeals to the aesthetic taste or sense of beauty as painting, sculpture, music, writing or scribing etc. which also can be incorporated under the category of fine art. It is included amongst the sixty four *Kalā*-s accepted by our tradition.[22] Another Indian tradition is of the opinion that in all, there are sixty four *Strīkalā*-s and seventy two *Puruṣakalā*-s.

Chitrakalā and *Lekhanakalā* come under one group : i. e *Lalitakalā*. In pāli, writing of *Vinayapiṭaka* is accepted as an important *Kalā* where the nuns are taught the technique of *Lekhanakalā* so that they can write the religious texts in a descent form. The writers or the scribes or the scrivener or the copies is of the manuscripts were fond of painting or drawing of some artistic pictures in both the ends of manuscripts also. Such pictures sometimes follow the subject matters of the manuscripts also.

Factually speaking, *Citralipi* is older than the *Varṇalipi*. People used to express their ideas through graphs when the alphabets were not developed. Today also *Citralipi* continues to exist in some countries along with the *Varṇnalipi.*

In ancient texts, we come across with the evidences that the cultured people used to decorate their houses with manuscripts. We find a reference to this aspect in the *Mṛcchakaṭika* of Śūdraka where manuscripts were used as decorations in the houses of Cārudatta and Vasantasenā.[23] The artistic manuscripts were considered to be the best gift at that time. Kumara

Bhaskaravarman presents some rich gifts to Harṣa in the form of manuscripts. In *Harṣacarita* we find a reference to that when it is said : *Agaruvalkala-Pītasañcayāni SubhāṣitabhanjīPustakāni.*[24] In the same text again, a reference is made to an wandering monk carrying a Sthūla-Sūtra-*Niyantrita-Pustikāpulaka.* Bāṇabhaṭṭa's Kādambarī also keeps record of some beautiful coloured manuscripts which were in the possession of ancient Dravidas. Such manuscripts are described as : *Dhūmaraktālaktakākṣara-tālapatrakuhakatantramantra-pustikā* and *Haritapatrarasāṅgāramasimalinaśambukavāhinā.*

The artistic writing itself can be considered as an art. It was a natural instinct of the scribe to draw pictures etc. in the manuscripts at his liesure time to make it attractive. Though this is almost a non-productive work still the scribes used to do it for *Svāntaḥsukhāya.*

In the following paragraph, I will give an example which can prove a co-relationship between museum and manuscripts with reference to art :

Gemmology or 'science of gems' is treated as one of the sixty four arts to be learnt by every individual in ancient India. Therefore, most of the museums have one section to display such gems. But surprisingly, there is hardly any modern text dealing with Indian gemmology. But in Sanskrit we have many ancient texts in this regard like *Ratnaparīkṣā* and *Ratnapradīpa* etc. In addition, some chapters of certain important texts also deal with this topic. They are: *Ṛgveda, Arthaśāstra, Vṛhatsaṃhitā, Garuḍamahāpurāṇa, Skandapurāṇa, Abhilaṣitārthacinatāmaṇi* (or *Mānasollāsa*), *Yuktikalpataru. Agnipurāṇa* and others. The text *Ratnapradīpa* is not fully available today while the authorship of *Ratnapradīpikā* is attributed to Maharṣi Bharadvāja. Many commentaries have been written on this text.[26] The detailed procedure of making artificial diamonds is mentioned in the comm. of *Guṇaratnākara.*[27]

In fact, Sanskrit has a different *Śāstra* or science for each branch of

learning. For sexual art we have many important texts like *Kāmasūtra* of Vātsyāyana, *Ratirahasya* of *Kokkuka*, *Pañcasāyaka* of Jyotia, the *Smarapradīpa* of *Guṇākara*. *Ratimanjarī* of Jayadeva, *Rasamañjarī* of Bhānudatta, *Anaṅgarāga* of kullinan Mall and so on. Similarly for dance and drama we have Bharata's *Nāṭyaśāstra;* for songs *Sāraṅgadevs Saṅgītaratnākara*, *Saṅgītadāmodara* and *Sangītarasasudhā*, for construction of houses and temples we have *Vāstuśāstra;* for measurement *Śūlvaśāstra* (geometry); for medicines *Āyurveda*, for composition of *Kāvyas Kāvyaśāstra;* for prosody *Chandaḥśāstra;* for magic and *Abhicāra Tantraśāstra* and so on.

To sum up : For any art (technical or fine), Indian tradition has a different scientific text in Sanskrit. Above all we have four Vedas, the oceans of all knowledges including the art of common mass along with the informations about all sorts of his needs in day-to-day activities.

History :

The contribution of Sanskrit manuscripts towards history or historical learning is also remarkable. As history traces the history of manuscripts, so also manuscripts speak of the history of history either with its subject matter or through the pre-colophons and post-colophons mentioned therein. The following example may clarify this issue very well i.e. how manuscripts and history are complementary to each other.

In *Rājataranginī* it is said that Vāmana was minister of Jayāpīḍa. According to G. Boohler, the Kashmirian scholars believe that Vāmana who was the minister of Jayāpīḍa, was the author of *Kāvyālankārasūtra* and also the profounder of *Rīti*-school. On the basis of this historical information Vāmana's time can be fixed around 800 B.C. However, no reference is available in this regard in any of the works of Vāmana. Therefore, to fix the date of Vāmana, we have no other way than to depend on the colophon of the manuscript of Reincarnation and the historical evidence provided by G.

Boohler along with the date of Jayāpīḍa fixed by the History. In this case manuscripts and history together help us to reach at the possible conclusion.

A similar problem is also solved in case of the date of Bhaṭṭi. From the statement : "*Kāvyam Idaṃ Vihitaṃ Mayā....Śrīdharasena-Narendrapālitāyām*" mentioned in the colophon of Bhaṭṭikāvya, it becomes clear that Bhaṭṭi was contemporary to Śrīdharasena. Accordingly, we fix the dte of Bhaṭṭi around 500-650 A.D. On the basis of the date of Śrīdharasena. Here also the problem of date is solved through the evidences shared by the history and manuscripts.

The historical aspects of manuscripts are based on the following queries: How old the manuscripts are, who is the author and who is the scribe, where they have been written, who is the patronage and so on. In addition, some other similar questions are also raised like : from where the manuscripts are received, when, under whose reign and for what purpose they are written etc.

All these historical informations are required for editing the texts also. Because, on the virtue of the replies of these queries many facts are revealed about the authorship and date etc. Even we can arrive at the correct readings of manuscripts on the strength of such replies, because, through these questions we become sure of the style and regional influence etc. On the other hand, the manuscript of a particular period implies the historical position of the-then society. In fact, the historical queries are associated with each and every article of the museum, Like from where and when those articles are received and in what way they promote our cultural education, creativity etc. and what role they play in nation-building. Thus, the role of manuscripts cannot be ignored in knowing the history of any item stored or displayed in the museum. Through preserving the manuscripts, museum encourages and enriches the oriental learning of any discipline. This way they nourish and flourish the historical as well as cultural education.

An interesting point is to be noted here that Sanskrit manuscripts do not inform us about the current age only. They do tell us about four ages, namely, *Satya, Tretā, Dvāpara* and *Kali.* As per the mythological conception, the world has so far undergone many creations *(Sṛiṣṭi)* and many destructions *(pralayas).* Moving through this cycle of creation and destruction we are now passing through an age called *kali.* Surprisingly, along with the past and present incidents Sanskrit manuscripts do provide us informations about the future happenings also. The *Bhaviṣyapurāṇa* and the *Mālikā* of Hāḍidāsa in Orissa, have rightly recorded the future-events which are practically occuring these days including the super-cyclone of Orissa during 1999.

Like *Bhaviṣyapurāṇa,* many other unpublished Sanskrit manuscripts must be lying in oblivion in remote rural regions. The museums should give priority to collect such manuscripts. Many instances have come to light during these days where it is experienced that people are not ready to donate or sell the manuscripts they are possessing, due to some religious or superstitious reasons. In some cases the vice-versa has also occured. Some rare manuscripts have ben handed over to some institutions for publication, but they are neither published nor preserved safely. As a result, a good number of manuscripts are being perished day by day.

As per the Indian mythological connotation, the Vedas are never affected by any *pralaya* occured so far. Each time a *pralaya* comes, the Lord Viṣṇu has come to their rescue by assuming various incarnatioins like *Matsya, Kacchapa. Varāha* etc. Our *Purāṇa*-s prove that so far he has taken nine incarnations and the last incarnation (i.e. *kalki)* is yet to come.[28]

Sanskrit texts of any branch are real mines of history. The chronological order of Sanskrit texts of all time may be roughly as follows: We can classify those texts into six principal ages from historical point of view : Vedic-age, Brāhmaṇical-age, *Āraṇyaka*-age, Upaniṣadic-age, Purāṇic-age

and Kāvyā-age. The manuscripts coming under these heads, sometimes depict the history directly and sometimes indirectly. Though one can get more historical facts from *Purāṇa*-s and *Kāvyas*. In fact, all the *Ākhyānaka*-s *like pururava-Urvaśī, Saramāpaṇī, Śunaḥśepha, Nadī-Viśvāmitra* and *Yama-naciketa* etc. available in *Vedas* and *Upniṣad-s* are the concrete examples of historical aspects.

In *Purāṇic*-age a series of historical texts have been written. The eighteen *Mahāpurāṇa-s* and number of *Upapurāṇas*, are nothing but pure history. Therefore, the *Purāṇa-s* are rightly named as *Purāṇetihāsa* by our tradition. The term *Itihāsa* is etymologically derived from two Sanskrit words: *Itiha* and *Asa* with the addition of suffix *Ghañ*.

The etymology can be paraphrased as : *Itiha āste Asmin (Itiha iti evaṃ ca ha kila pāramparyodeśa āste asmin)*. Thus, the term *Itihāsa* denotes *Itivṛtta* or *Purāvṛtta*. The term *Purāṇa* also more or less denotes the same thing. *Purāṇa* is that branch of knowledge in Sanskrit which refers to the study of investigation of the past or rather the chronlogy of past events. In *Kāvyamīmāṃsā, Itihāsa* is treated as a division of *Purāṇa*.[29]

Coming to the *Kāvya*-age, we will start with *Rāmāyaṇa* as *Ādikāvya* and it preceds the *Mahābhārata*. I would like to place both of them in Kāvya-age. Both these Kāvya-s represent two ages, namely *Tretā* and *Dvāpara* respectively. I feel, no history has ever written in the world which can challenge *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata* in general and the latter in particular.

Besides these two texts, a good number of *Kāvyas* and *Nāṭaka-s* have been composed in comparatively later period, which aught to be treated as more history than literature. I will just quote a few of them like *Raghuvaṃśa, Vikramorvaśīya* and *Abhijñānaśākuntalam* of Kālidāsa, *Uttararāmacarita* of Bhavabhuti, Naiṣadha of Śrīharṣa, Śiśupālavadha of Māgha, Bhaṭṭikāvya of Bhaṭṭi and so on.

Moreover, some *Kāvyas* have also been written to depict the history of a particular region. For example, *Rājataraṅgiṇī* of Kalhaṇa and *Vikramāṅkadevacaritam* of Vilhaṇa speak of the history of Kashmir and Ujjain respectively. The *Gaṅgavaṃśānucaritam* of Vāsudevānanda Somayājin on the other hand describes the history of a particular dynasty of Orissa, *Śivarājavijaya* of Amvikādatta Vyāsa, depicts the brave activities of a renowned Marāṭhā-king Śivājī. Interestingly, in a number of other cases, we find a huge number of *Kāvyas* have been written on a single king. For instance, on Mahārāṇaā pratāpa of Mevāḍa, following *Kāvyas* are available today : *Pratāpavijayam, Mevāḍapratāpam, Vīrapratāpanāṭakam, Pratāpaśastram, Bhāratam, Mahārājapratāpacaritam* and *Mevāḍmukuṭam* etc.

Observations :

To sum up : This may be considered as a case-study so far as the present topic is concerned. The number may come to thousand if we go on counting the published and unpublished manuscripts with reference to this topic. In fact, the area of history is very vast. It is naturally related to each and every science and scientific study including the manuscriptology. Therefore, they should be studied together. Many old manuscripts have been searched and being searched by the Institutes like Archeological Survey of India along with National Manuscript mission of India. For example, the pepiras of Misra, the brick inscription of Sumeriyan culture and some stone inscriptions of India are th constributions of Archeology. Various aspects of archeology and paleography are invariably useful for Manuscriptology. Therefore, a combined effort of museologists, archeologists and manuscriptologists in this regard will be a tremendous contribution towards the society in today's context.

It is needless to say that the traditional knowledge, remarkably existing in the Sanskrit manuscripts, is an important part of culture. However, it is

being overshadowed by the introduction of life-style dominated by modern science and technology. The gradual disappearance of traditional knowledge is caused mainly due to the misconception that the traditional knowledge recorded in Sanskrit either in manuscripts, or in published works, is outdated and hence it is not relevant for modern pattorn of living. However, it is a peak time now not only to know but to utilise the knowledge imparted in our ancient texts in the form of manuscripts.

Notes and References

1. New Websters Dictionary, Encyclopedic Edition, USA. 1981
2. Museums: Its History and its tasks in Education by A. S. Wittlin, London, 1933, p. 9
3. Ibid, pp. 185-189
4. New Websters Dictionary, op. cit. p. 581
5. yādṛśaṃ pustake dṛṣṭaṃ tādṛśaṃ likhitam mayā.
6. Found in post-colophone of maximum manuscripts, Amarakoṣa-2. 10. 28
7. mṛdā vā dāruṇā vātha vastreṇāpyatha carmaṇā

   lauharatnaiḥ kṛtaṃ vāpi pustamityabhidhīyate/

   Bhūreje vā tejpatre vā tale vā tāḍipatrake

   aguruṇā'pi deveśi pustakaṃ kāryate priye//

   sambhave svarṇapatre ca tāmrapatre ca śankari

   anyavṛkṣatvaci devi tathā ketakipatrake/

   mārtaṇḍapatre raupye vā vaṭapatre varānane/

   Verses of *yoginītantra* quoted in *Rāmāśramī-vyākhyā* of Amarakoṣa-2. 10. 28
8. tasya sampuṭika-saphalakakhaṭika saudgakaḥ salekhakamasibhājanāni

   tāḍipatrāṇi bhūrjatvaco vā salohakaṇṭakāni

tāladalāni susaṃsṛṣṭabhittayaḥ.

kāvyamīmāṃsā, 10th chapter, p. 50

9. tvāmālikhya praṇayakupitāṃ dhāturāgaiḥ śilāyām / Meghadūtam II-42

10. nyastākṣarā dhāturasena yatra bhūrjatvacaḥ kuñjarabinduśoṇāḥ/
vrajanti vidyādharasundarīṇāmanaṅgalekhakriyayopayogam//
Kumārasambhavam-1. 7

11. mudrālipi śilālipirlipirlipirlekhanīsambhavā.
guṇḍikaghuṇsamabhūtā lipayaḥ pancadhā matāḥ Varāhatantram

12. lekhanyā likhitaṃ vipraiḥ mudrābhiraṅkitaṃ ca yat.
śilpādinirmitaṃ yacca pāṭhyaṃ dhāryaṃ ca sarvadā. *khaḍgamālātantra*

13. vaṃśasūcyā likhed varṇam tasya hānirbhaveddhuruvam/
tāmrasūcyā tu vibhavo bhavenna tatkṣaṇe bhavet//
mahālakṣmīrbhavennityaṃ suvarṇasya śalākayā/
vṛhannalasya sūcyā vai mativṛddhiḥ prajāyate // yoginītantra-3.7

14. ṣaḍaṅgulārdhakaṃ hastaṃ patramuttamamīritam
madhyamaṃ hastamātraṃ syāt sāmānyaṃ muṣṭimātrakam.
hastamānaṃ muṣṭimānaṃ vā avahu dvādaśsāṅgulam/
daśāṅgulaṃ tathā cāstu tato hīnaṃ na kārayet//
An ancient verse quoted in manuscriptology from Indian sources by A.L. Thakur, Journal of G. N. Jha K. S. Vidyapitah, Allahabad, Vol. XLIII, p. 94

15. granthā mamāgrataḥ santu granthā me santu pṛṣṭhataḥ./
granthā me sarvataḥ santu grantheṣveva vasāmyahaṃ, //Ibid-p. 91

16. The Alphabet by David Diringer

17. A. L. Thakur, op, cit., p. 92

18. nikṣepo vikrayaṃ dānaṃ deśatyāgopajīvitā /
trutikavahniraṃhśca prabandhocchedahetavaḥ/
dāridryaṃ vyasanaśaktiravajñā mandabhāgyatā/
duṣṭadiṣṭe ca viśvāsaḥ pancakāvyamahāpadaḥ//
Kāvyamīmāṃsā-10th chapter, p. 53

19. tailād rakṣaṃ jalād rakṣam rakṣa māṃ ślathavandhanāt/
mūrkhahastagatād rakṣa evaṃ vadati pustakam//

20. Quoted in colophones of many manuscripts
sambhūṣyaṃ sadapatyavat parakarād rakṣyaṃ ca sukṣetravat/
saṃśodhyaṃ vraṇitāṅgavat pratidinaṃ vīkṣyaṃ ca sanmitravat//
bandhyaṃ vadhyavadaślatha-dṛḍhaguṇaiḥ smaryaṃ harernāmavat/
naivaṃ sīdati pustakam khalu kadā'pyetad gurūṇāṃ vacaḥ//
An ancient verse quoted in silver jubilee Sovenir of G.Ṇ. Jha K. S. Vidyapith, Allahabad, 1969, p. 21

21. Vide, preservation of Manuscripts, *pāṇḍulipivijnāna*, by Satyendra, Rājasthāna Hindi grantha Academy, Jaipur, 1978

22. Cf. Śaivatantra, cf. also *Kāmasūtra* 1.3. 16

23. Mṛcchakaṭikam, III Act after 18th verse

24. Harṣacaritam, Choukhamba Vidyabhavan Edn., p. 387

25. *Kādambarī*, Choukhamba Edn., 1976, p 644

26. Bodhānandīya, śaunakīya, mahībhadrakārikā, Bajrānuśāsana, padasangrahadīpikā, kṣarakalpa etc.

27. Cf. History of gems by S.R. Murtty, Mystic India, Vol. 3-9, 1977, pp. 32-34,
Cf. also Diamonds, Mechanisms, Weapons of war and *yogasūtra* by G. R. Josyer, 1979

28. Vide, Daśāvatāra of Jayadeva's Gītagovinda

29. purāṇapravibheda evetihāsah, *kāvyamīmāṃsā,* 2nd chapter, p. 3

Bibliography

* *pāṇḍulipivijñāna* by Satyendra, Rājasthāna Hindi grantha Academy, Jaipur, 1978
* The preservation of rare Books and Manuscripts by Ranbir Kishore
* Record materials, their detoriation and preservation by V.V. Talwar
* The museum : its history and its tasks in Education by A. S. wittlin (Ed by karl Manheim), London, 1933, Museum and Society by Satyaprakash, Baroda University, 1964
* Art History Museum, Vienna
* Museum Guide, by V.V. Raman Rao, New Delhi, 1970
* Museum and Art galleries-Delhi Public Division
* Museums Today by Maccan Morley, Baroda University, 1968
* Museum studies-by A.K. Mukherjee, Calcutta University, 1964
* Manuscriptology from Indian sources by A.L. Thakur, Journal of G.N Jha Kendriya Sanskrit Vidyapith, Vol. XLIII, 1987, pp. 89-98
* Archive of traditional knowledge, Gloval learning Division, united Nations University.
* Kāvyamīmāṃsā of Rājaśekhara, Ed. C. D Dalal, Oriental Institute, Baroda, 1934.
* Manuscript wealth : Creation and Preservation by Banamali Biswal, Kritirakṣaṇa, vol. 1, No. 1, National Manuscript Mission, New Delhi, 2005
* Indian tradition of Manuscriptology, A Retrospect and prospect by Banamali Biswal, proceedings of National seminar on Manuscript wealth in 21st century : A changing perception.

□

Some Interesting Representations of Ganeśa In Umā-Maheśvara Sculptures

A.Ḷ Srivastava

Among the human figures of S'iva, his dampati forms have been more popular and among the *dampati* figures Umā-Maheśvara form has been the most favourite and most beautiful execution in the whole stock of the Indian sculpture. The Umā-Maheśvara form of sculpture is, no doubt, the most charming and fascinating in its composition and delineation. Actually, it represents the youthful form of a newly wedded couple engrossed in various conjugal love-sports like *āliṅgana* (embrace), *Ankārohaṇa* (keeping spouse on onés lap), *kucā-sparśa or stana-grahaṇa* (gently touching or cupping the breast of the beloved), *mukha-darśana* (gazing in each-other's eyes), *cibukotthāpana* (uplifting the face of the spouse by her chin), etc. In most of the cases both Śiva and his consort Umā are seen in close and warm embrace. Texts like the *Viṣṇudharmottarapurāṇa,*[11] *Matsyapurāṇa,*[12] *Aparājitapṛcchā,*[13] and *Rūpamaṇḍana,*[14] clearly ordain that the divine couple in this form is to be made engaged in embrace. In all these śilpa texts it is laid down that in the Umā-Maheśvara sculpture one-another's arm should be shown kept over one-another's shoulder. On sculptural panels Śiva is seen embracing Umā in different ways and Umā reciprocating it.[15]

Perhaps due to this reason, artists were hesitant in the beginning to carve other figures in Umā-Maheśvara sculptures. Therefore till Gupta period we do not come across the association of the Umā-Maheśvara sculpures with their family members i.e. Gaṇeśa and Kārttikeya, other gods like Brahmā and Viṣṇu, attendants like Jayā, Vijayā, Bhṛṅgī, etc., mounts the bull and

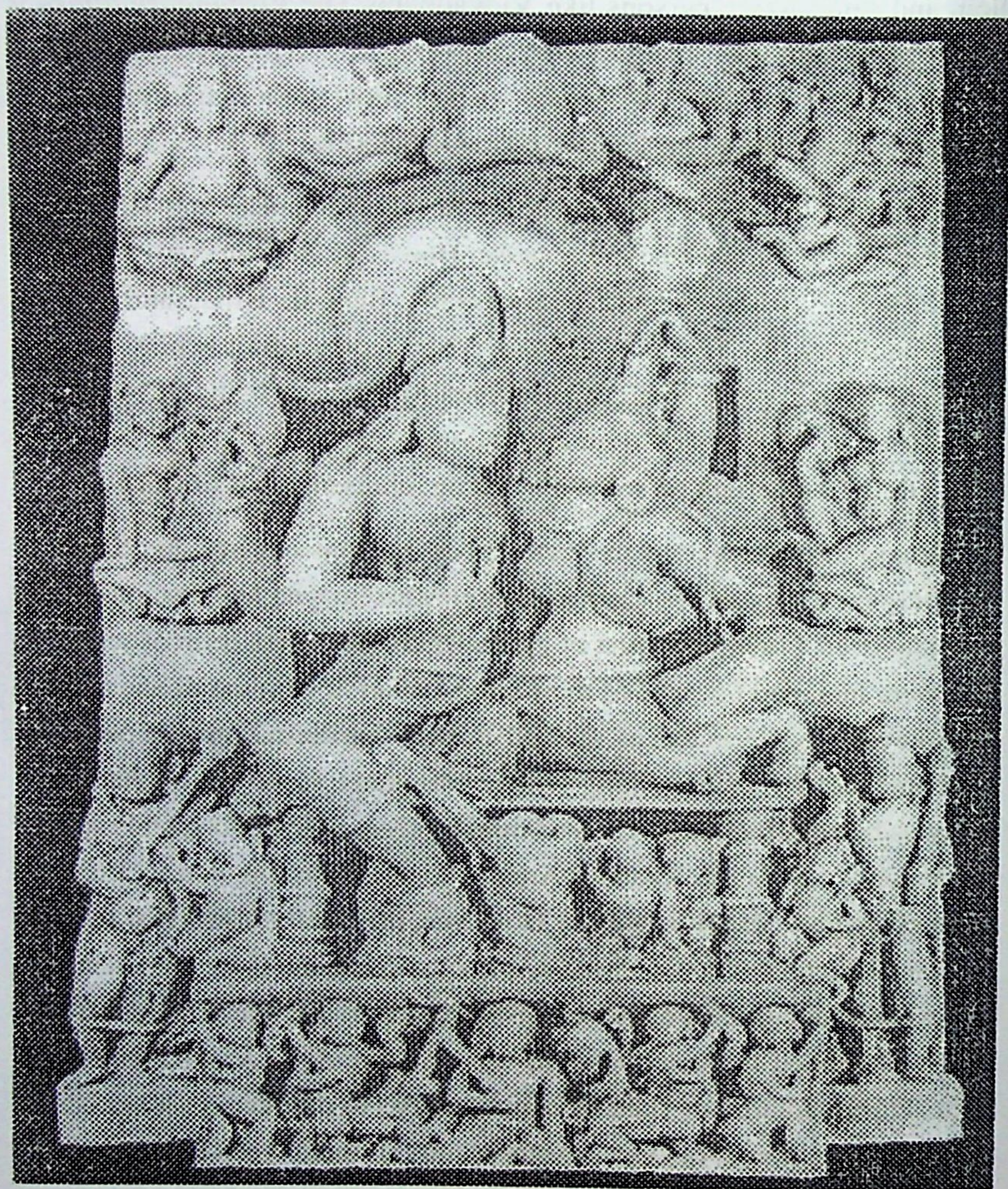


Pl. I - Uma-Mahesvava on the entrance of a temple at Nand Chand, Distt. Panna M.P.

lion, and semi divine persons like Vidyādharaṣ The *Viṣṇudharmottara* is silent about them. But the *Matsyapurāṇa,*[6] *Aparājitapṛcchā,*[7] *Rūpamaṇḍana,*[8] and *Śrī-Tattvanidhi*[9] clearly allow these figures to be made along the side of the divine couple of Umā-Maheśvra.

From the 7th century onwards we find both Gaṇeśa and Kārttikeya appearing in the Umā-Maheśvara panels. However, they are conspicuous by their absence from the panels of Assam, Bengal, Bihar and Orissa. Exeptionally, a tiny figure of Gaṇeśa is spotted standing behind the lion mount of Uma in a beautiful panel of Umā-Maheśvara, hailing from Orissa and housed in the British Museum, London.[10] In this short paper we would like to throw some light on some interesting representations of Gaṇeśa only.

Gaṇeśa and Kārttikeya are regarded as the sons of Umā and Śiva and their only family memberṣ. Gaṇeśa later elevated to a higher position among gods and even worshippẹd first of all. In Umā-Maheśvara form of sculpture they were included because of their family relation with the divine couple. Kārttikeya is represented as a child mostly astride his mount peacock, sometimes as Senāpati standng with a long lance (śakti) in his hand and rarely as baby in the lap of Umā as may be seen on the two such Pratihāra panels, one each in the Kannauj Archaeological Museum and in a temple under worship at Hardoi, U.P.[11] However, it is well known that being a great and benevolent god, Gaṇeśa was very popular and later a separate sect was established after his name. Gaṇeśa was one of the five principal Hindu gods worshipped in *Pancopāsanā;* others being Śiva, Viṣṇu, Sūrya and Śakti. This popularity of Gaṇeśa inspired artists to produce his hundreds of images. These images of Gaṇeśa were mainly of three types-Seated, Standing and Dancing. But when associated with his parents in Umā-Maheśvara form of sculpture he was also depicted doing some unusual and childish activities. Here he has been represented in various postures-seated, standing or dancing; in various placements by the side of Śiva or Umā or below the



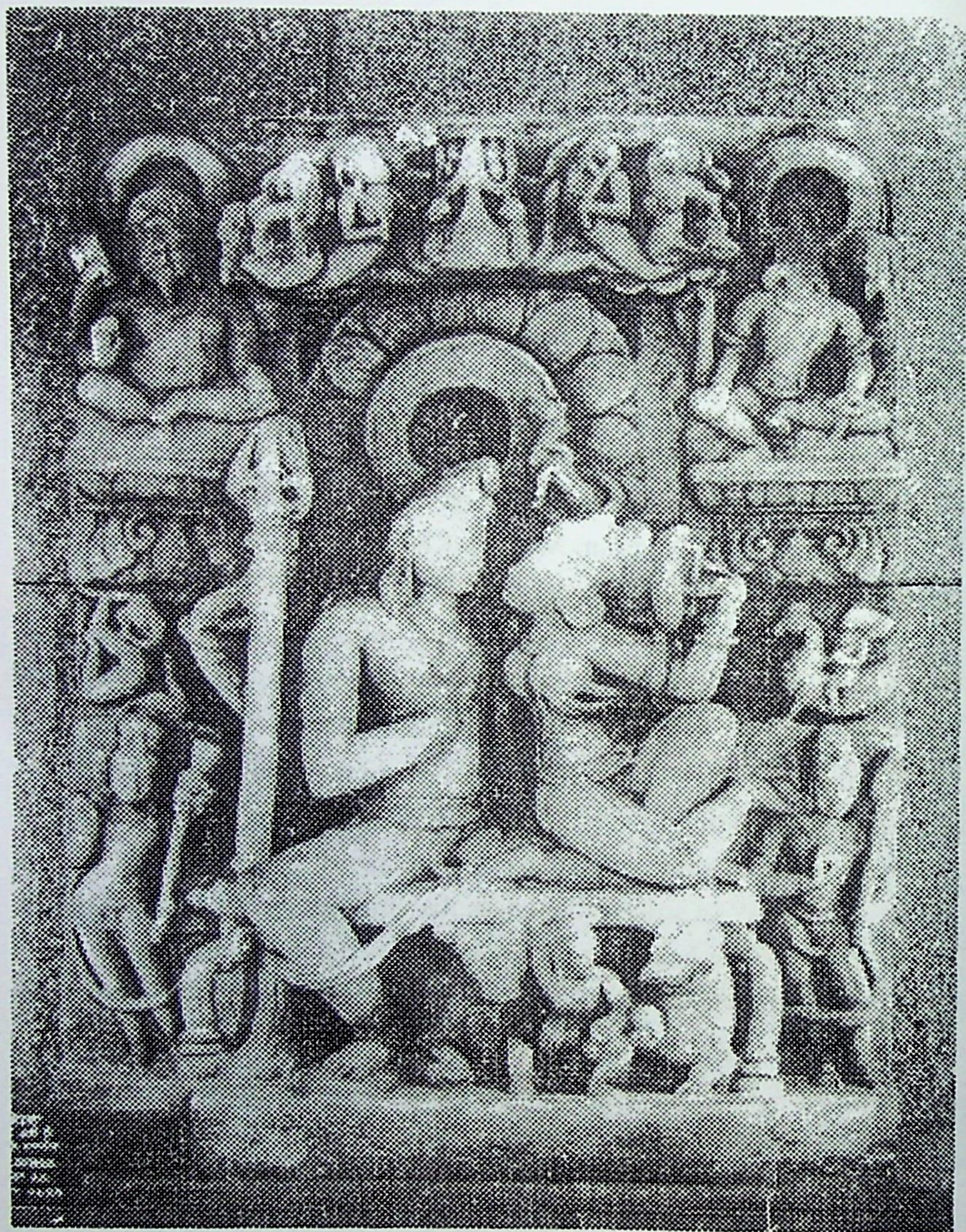
Pl. II - Uma-Mahesvava Lalitpur, Jhansi Museum (acc. no. 88.87)

seat with mounts bull and lion, Bhṛn'gī or other gaṇas; flying in space, engaged in different acrobatic activities or fighting; occupying the *rathikā* panel of Viṣṇu or Brahmā and even gracing the apex of the panel.

Gaṇeśa in Various Postures and Placements

In most of the cases seated or standing Gaṇeśa is shown on the side of Śiva (Pḷ I; Figṣ 1,2 10) and his brother Kārttikeya mostly astride on his *vāhana* peacock beside Umā. On some bronze panels of Umā-Maheśvara from Orissa and Bihar both the brothers, Gaṇeśa and Kārttikeya are seen flanking their parents majestically seated by their sides in normal posture (Figṣ 17-18).[12] But exceptionally their placement is found vice-versa, for example, on a panel from Bhānpurā,[13] on some panels from Hinglajgarh,[14] both places in Distt. Mandsaur, M.P., in Kusthar Mahadeo Temple at Garh, Distt. Rewa, M.P.,[15] on one panel from Rataul, Distt. Meerut, U.P., now in the Govt. Museum, Mathura, acc.no.88.15 (Fig. 7),[16] on a panel from Orissa, now in the British Museum, London,[17] on a bronze panel from Western India, now in the Baroda Museum, acc.no. GR558 (Fig.9)[18] etc.

On Panels showing Uma--Mahes'vara riding their mount bull, Gaṇeśa is seen standing in front of the bull in the company of Bhrṇgī and other gaṇas as may be seen on some panels from Hinglajgarh (Fig. 8, 11-12),[19] and Raṭaul (Fig. 7).[20] In some other cases, he is placed below the seat of the divine couple where he enjoys the company of dancing Bringī who in most cases is with emaciated body *(nirmāmsam)* as laid down in different śilpa texts *(Apprājitapṛccha*, 213.27; Devatā-mūrti-prakaraṇa, VI.33; *Rūpamaṇdana*, IV.29) and is found on some panels from Kannauj (Figs.5-6), Arail in Allahabad (Fig. 1), Lachāgir in Distt. Allahabad, Ahiran Palia, Distt. Sultanpur (all in U.P.), Khajuraho, Neori Temple near Bhopal and Hinglajgarh (Fig.15), all in M.P. and also on a panel from Central India, now housed in the State Museum, Lucknow, acc.no.H.12.[21] Gaṇeśa is also seen below against pedestal on some panels of Umā-Maheśvara from Nepal



Pl. III - Ashapuri (Raisen, M.P.) Birla Museum, Bhopal

along with other ganas, sometimes enjoying dance and music (Figs.19-20).[22]

Dancing Flying and Doing Acrobatics

While seated or standing, Gaṇeśa is seen in different postureș Generally he sits or stands in normal way. But sometimes he may be seen dancing while standing on a panel from Hinglajgarh housed in the Central Museum, Indore (American Institute of Indian Studies, Varanasi, Negative no. 317-33, Fig.8). Even when he sits, he is seen in a dancing pasture. On a panel in the Kannauj Archaeological Museum, Kannauj, U.P., acc.no.75/13, Gaṇeśa sits below the right leg of Śiva. His posture is quite unusual showing acrobatic and dancing poses. He bends his left leg in loins and places is left hand straight on it and raises his right leg in the back touching his eaṛ He also raises his right hand in a dancing posture. Even his trunk is also raised upward showing his totally engrossed in dancing and may be also in singing (Fig. 5). Almost in similar posture he is seen on a panel from Lalitpur, U.P., housed in the Government Museum, Jhansi, acc.no. 88.77 (Pḷ II; Fig.2).[23] On a Paramāra panel of the 10th century. A.Ḍ from Neori temple, Distt. Bhopal and housed in the Birla Museum, Bhopal, acc.no. 152, seated Gaṇeśa is shown in an acrobatic posture with his left leg bent inward in front and the right leg lifted upwards behind (Fig.3).[24] On another Paramāra panel of the same period from Ashapuri, Distt. Raisen, M.P. and displayed in the Birla Museum, Bhopal, acc.no.182, Gaṇeśa is carved at a quite unusual place and also in a quite new fashioṇ Holding the tray of his favourite edibles, sweet-balls in his upraised right hand, he is shown below the lotus seat of Brahma in space on the right side of Śiva and seen in an acrobatic posture flying like that of a Vidyādhara (Pḷ III; Fig.4).[25]

Fighting with Kārttikeya

On a panel from Hinglajgarh, Gaṇeśa and Kārttikeya supported by their mounts and attendants are seen fighting and settling some score may be for



Pl. IV Hinglajgarh (Mandsaur, M.P.) Central Museum, Indore

sweet-balls of Gaṇeśa. In this panel the mount of Gaṇeśa has been personified He holds *Paraśu*, the battle-axe (Pl IV: Fig. 15).[26] We find similar episode in a terracotta panel, once studded in the famous Gupta brick temple of Viṣṇu at Bhītargāon in Distt. Kanpur Dehāt, U.P. and later shifted to the State Museum, Lucknow, acc.no S. 2026 (Fig.16). The panel represents four-armed Gaṇeśa running fast and escaping the tray of sweet-balls *(laḍḍūs)* from the cluthces of his brother Kārttikeya, who is following him to snatch the tray or at least to make him agree for sharing the sweetmeats.[27]

Gaṇeśa Riding His Vāhana *Mūṣaka*

Housed in the Dhubela Museum, Nowgong (Chhatarpur) M.P., acc.no. 671, a 12th century panel of Umā-Maheśvara is other wise almost common so far as its composition is concerned Although its upper part above the heads of the divine couple and sides along with Śiva's extra hands are broken out, the panel displays beautiful representation of the theme. But the most curious feature of this panel is found in the representation of Gaṇeśa. While Kārttikeya astride his peacock mount at the left is quite usual, Gaṇeśa on the right unusually rides his *vāhana mūṣaka* (Pl. V; Fig. 13).[28] Out of hundreds of Umā-Maheśvara panels we have examined; Gaṇeśa is seldom seen on the back of his mount. It clearly shows the novel imagination of the creative artist of the region. When Kārttikeya enjoys riding his mount, why should Gaṇeśa be deprived of it?

Gaṇseśa in a Frame

Unusually, there is a figure of the four-armed seated Gaṇeśa shown in a frame and kept near the dangling leg of Śiva on a panel of Umā-Maheśvara from Khambhat in Gujarat (pl. VI; Fig. 14).[29] It is quite rae and unique fashion of representing Gaṇeśa in the plastic art.



Pl. V - Uma Mahesvara, Dhubela Museum, Chhatarpur, M.P.

Elevation in His Position and Divinity

In some panels Gaṇeśa is elevated to a higher position. A 10th century Vindhyan sandstone panel of Umā-Maheśavara hailing from some unknown place of Central India and now in the collection of the State Museum, Lucknow, Acc.no. H.11 represents in the *rathikā* panel a seated figure of Gaṇeśa in place of Viṣṇu while Brahmā occupies his normal place of the corresponding *rathikā*. Here Gaṇeśa has been shown elevated to the state equal to Brahmā and Viṣṇu (Pl. VII).[30] A black stone image (79x48 cm) of Umā-Maheśvara belonging to c. 11th-12th century A.D., was found from a tank of Jeṭhāgrām village in Tippera district of Bangladesh and housed in the Dacca Museum. It shows an umbrella at the top flanked by Gaṇeśa on the right side and *mayūrārūḍha* Kārittikeya on the left. The four-armed Gaṇeśa seated in *lalitāsana* with his vāhana rat below the seat is shown in a *rathikā* panel having round top.[31]

The topmost part of the Umā-Maheśvara panels normally shows a figure of Śiva in any of his forms, mostly Lakulīśa. Sometimes five *Śiva-lingas* also grace the apex. Rarely a crown is carved in the supreme place denoting the head of the body-panel. But on a panel from Khargon, Distt. Mansaur, M.P., now Central Museum, Indore, a seated figure of the four-armed Gaṇeśa is shown occupying this supreme position.[32] As far as we know, it is the one and only panel of Umā-Maheśvara in the whole stock of this form of sculpture on which not only the crowning place has been offered to the elephant-faced god but he has also been provided two extra hands apparently to indicate his divine supremacy accorded by Śiva himself.

References and Notes

1. Viṣṇudharmottarakpurāṇa vide TAG, Rao, Elements of Hindu Iconography, (Madras 1914), Voḷ II, Part 1, Appendix B.
2. Matsyapurāṇa, 260.11-21.



Pl. VI - Uma Mahesvara, Vindhyan Sandstone, Dhubela Museum, Chhatarpur, M.P.

3. Rūpamanḍana, IV.27-29.

4. Aparājitapṛcchā, 213.25-27.

5. For more details see A.L. Srivastava, Umā-Maheśvara : An Icongraphic Study of the Divine Couple (Kasganj 2004).

6. Matsyapurāṇa, 260.19 : *Jayā ca Vijayā caiva Kārttikeyavināyakau.*

7. Aparājitapṛcchā, 213.27 : *Adhastāt v.ṛṣabham kuryāt Kumārnca Gaṇeśvaram.*

8. Rūpamaṇdana, IV.29 : *Adhastāt vṛṣabham kuryāt Kumāram ca Gaṇeśvaram.*

9. Śrī-Tattvanidhi vide TAG, Rao, op.ciṭ, p. 72. : *Gajāsyaskandavīreśvarā.*

10. It is a prized part of the Bridge Collection of sculptures from Orissa in the British Museum, London, 12th century A.D. (Thomas E. Donaldson, Hindu Temple Art of Orissa, 3 vols. (New York, 1987), Fig. 3677.

11. Thomas E. Donaldson, op. cit., Fig. 3670; A.K. Coomaraswamy, History of Indian & Indonesian Art (New Delhi, 1971), p. 114, Pl. LXXXI, fig. 230.

12. Prabhakar Govind Paranjape, *A Short Guide Book to the Central Museum, Indore,* 1971, Pl. I.

14. See A.L. Srivastave, op.cit., Fig.27. Also on other panel from Hinglajgarh vide American Institute of Indian Studies, Varanasi (now shifted to Gurgaon), neg.no.316-64.

15. Ibid., Fig. 29.

16. Ibid., Fig.14.

17. Ibid., Fig. 22.

18. Ibid., Fig. 38.

19. Ibid., Figs. 26-28.

20. Ibid., Fig.14.

21. Ibid., Figs.2, 4, 6-8, 18, 22, 23, 25.

22. Sec Lain S. Bangdel, The Early Sculpture of Nepal (Delhi 1982), Figs. 113-115.

23. A.L. Srivastava, Op.cit., Fig.4.

24. Ibid., Fig.24.

25. Ibid., Fig.19.

26. Ibid., Fig.25.

27. See S.D. Trivedi, A Guide Book to the Archaeological Section of the State Museum, Lucknow, 1997, p.29, Fig. 75.

28. A.L. Srivastava, op. cit., Fig.32.

29. Ibid., Fig. 36.

30. Ibid., Fig. 17.

31. N.K. Bhattasali, Iconography of the Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum, Reprint (New Delhi 2001), p.128, Pl.XLIX a.

32. Seen in the exhibition on "Saiva Tradition in Madhya Pradesh" held in the State Museum, Bhopal in 1988-89.

List of Illustrations

15-16. Fighting with Kārttikeya.

17-18. Sitting normally with Kārttikeya on some bronze panels of Umā-Maheśvara.

19-20. Dancing with other gaṇas below the seat on some Nepalese panels.

Acknowledgement

Courtesy photographs: Pl. II Jhansi Museum; Pls.III-V. AIIS, Varanasi; Pl.VI. Dr. R.T. Savalia,

B.J. Instt. Ahmedabad and Pl. VII. State Museum, Lucknow.

***

TWO ASPECTS OF MORALITY

Dr. Parvati Banerjee
Nee Chattopadhyaẏa

In the Ṛgveda-Saṁhitā, the Family Books (Maṇḍalas I to VII) have been arranged according to the Ṛṣis and in the Ṛṣi groups, Agni hymns come first, Indra hymns come next, Viśve Devāḥ (the All gods) figure third and then the other gods and goddesses.

According to the compilers of these hymns, Agni was the most important deity. This may be due to his role in the sacrifice. No sacrifice can be performed without lighting of the Āhavanīya and Dakṣiṇa Fireṣ

Indra is the second most important deity. Indra hymns are the most numerous in the Ṛgveda Samhitā, almost about one fourth of all the hymns put together, It is well known that Indra has been described in the Vedas as a thunderer and a god of rain.

After Indra, the Supreme god on the physical plane, we may now pass on Varuṇa, the Chief god on the moral plane. He has been invoked alone and also with Mitra, his constant companion. The association is so close that Varuṇa (Varuṇā in pad-pāṭha), meaning the two varuṇas, i.e. Mitra and Varuṇa ("मित्रावरुणा") hass been used in a Mitra Varuṇa hymn of the Ṛgveda Saṁhitā (VII. 61). Their functions have also been mixed up in a number of passages, The result is that what is rightfully the function of Varuṇa has been sometimes ascribed to Mitra or to Mirtra and Varuṇa.

Varuṇa iṣ the upholder of sacred law.

सम्रासि प्रतीची दिगिति............... **ŚB VIII. 7.1.7**

Through his laws he makes everybody follower

विश्वेतानि वरूणस्य व्रतानीति................ **ŚB III. 3.4.5**

His position as a moral law is stressed in the ŚB II. 5.2:2

He is called destroyer of sin

पाप विरख: **B II. 6.17.7**

Varuṇa's connection with ṛta and Ahura Mazda's with aṣa, the same meaning righteousness makes them highly moral deities but does not entitle us to equate the two gods.

Mitra and Varuṇa belong to the class of Ādityas, Ādityas in general have been connected with ṛta. In The Ṛgveda-Saṁhita they have been called ṛtāvānaḥ (possessors of ṛta), ṛtavṛdhaḥ (furtherers of ṛta) in (ṚV VII. 66. 10). Varuṇa and his inseparable companion Mitra or both should be connected with the observance of moral laws by man.

As Varuṇa is interested in the observance of moral behaviour in man, it is but natural that he punishes the transgressors of moral laws. He ties them with his pāśa (noose) or visits them with dropsy. He can punish the wrong doers, he can also pardon those who are penitent or confess their guilt.

Varuṇa is the deity of Pra-uga śāstra. All deities of Pra-uga śastra are said to be the forms of Agni (AB. III. 4). In the Śatapatha Brāhmaṇa V. 2.4.13. Varuna is called Agni. When Agni burns brightly that fire becomes Varuṇa. The Dangerous touch of Agni is his Varuṇa form. What is cooked by fire belongs to Mitra. Śatapatha Brāhmaṇa identifies Varuṇa with Agni. But from the references of Saṁhitās we come to the conclusion that they are not identical but they govern two aspects of morality one the positive aspect and the other the negative aspect

Like Mitra and Varuṇa, Agni is also connected with ṛta. Ṛta ṚV 1.1.8 means consmic order or law and also gives the sense of moral order, conmic

law and ritual arrangements in its wider application. Ṛta means righteousness, it is generally used for moral order. Another use of the word ṛta as told in the first chapter was in connection with the ritual order. Later on the ṛta was given the meaning of satya or 'truth'. Truth was a great virtue from IndōIranian times *satyenottamitā bhumiḥ* ṚV.85.1; AV. 14.1.1. In the Ṛgveda truth is the sacrificial fire. Agni the presiding deity of fire gives good in return to the sacrificer. In Iran we also find great importance attached to truth. Speaking of a lie was considered to the detestable sin. If a man spoke an untruth, he incurred sin, but if he did it during the performance of a ritual, the ritual itself would be fruitlesṣ

Agni and Mitra Varuṇa supervise the action of meṇ Sun, one form of Agni, and also the eye of Mitra and Varuṇa, watches all the deeds of men. Agni in this form of domestic fire also supervises the human actionṣ He is in that capacity the nearest witness of the actions of men. The spies of Mitra and Varuṇa whom they send into houses, represent either Agni or Soma. The flames of Agni are spies whom he himself sends far away from him "send they spies forward, fleetest in the motion; be ne'er deceived, the guardian of this people from him who, near or far, is bent on evil, and let no trouble sent from thee to O'ercomē̃."He is the wise god who knows the secrets of mortals as he knows the races of the gods--'Agni knows all that springs from Gods, he knows the mystery of men. Giver of wealth is Agni, he opens both the doors to us when worshipped with our newest gift. Let all the others die, away. Hence he is requested to declare his supplicants as innocent. May the God envoy, sent to many a quarter proclaims us sinlelss for our perfect safely.

Like Mitra-Varuṇa, Agni supervises the actions of men. Sun the one form of Agni and also the eye of Mitra-Varuṇa watches all the deeds of men. Agni is also connected with ṛta and vatata. He is the lord of vrata or vow or law. It can be said that he is connected with order or rightousness.

अग्ने व्रतपते व्रतं चरिष्यामि **ŚB I. 1.1.2**

There is a passage in the Vājasaneyī Saṁhitā (21.3) in which Agni is prayed to avert Varuṇa's agner. O Agni satisfy Varuṇa by sacrifice. In the Ṛgveda IV.1.5, Agni is also prayed to satisfy Varuṇa.

स त्वं नो अग्नेऽवमो भवोती नेदिष्ठो अस्या उषसो व्यषेटाँ।

अव यक्ष्व नो वरूणं ररावो वीहि मृकीकं सुहवो न एधि॥ **ṚV IV.1.5**

Several passages are addressed to varuṇa not to punish us. He is also prayed to make us sinless before Aditi Ṛgveda I.24.1;15. On the other hand he pardons the sin of the penitents (ṚV. I.25.2). But Agni is always merciful towards his worshippers.

Agni and varuṇa both are associated with ṛta. This means that both are the governors of moral world Varuṇa punishes them who break the laws His fatal nooses catch the men who tells a lie but they pass by him who tell truth. His wrāth is terrible upon all who commit sin and disfigure his worship with imperfections. Nevertheless, he is merciful to the offender. Agni is a great benefactor of his worshippers. He preserves them from calamities. He is praised in house as Jātavedas.

स मन्हा विश्वा दुरितानि साह्वानग्नि: ष्टवे दम आ जातवेदा:।

स वो रक्षिषद् दुरितावदवद्यदस्मान् गृणत उत नो मघोन:॥ **ṚV VIII.12.2**

Agni is a deliverer and friend of the man He averts Varuṇ's wrath.

त्व नो अग्ने वरुणस्य विद्वान् देवस्य हेकोऽव यासिसी ठा:।

याजिष्ठो वह्नितम: शोशुचानो विश्वा द्वेषंसि प्र मुमुग्ध्यस्मत्॥ **ṚV IV 1.4**

"Do thou who knowest Varuṇa. O Agni, put far away from us the god's displeasure. Best sacrificers brightest one, refulgent remove thou far from us all those who hate us.

He even frees from guilt committed by man's father and mother (AV. V. 30.4).

As Varuṇa is interested in the observance of moral behaviour in men, it is but natural that he punishes the transgressors of moral laws. He ties them with dropsy. But Agni unfastens the noose which is tied by Varuṇa. He preserves us from Varuṇa's chastisement That Agni hath been set most kind in camp of men, in sacifice like a lord victorious, like as dear lord in sacred rites. His are oblations of mankind when offered up-at iḷā's place. He shall preserve us from Varuṇa's chastisement, yea, from the great god's chastisement (ṚV I.128)

Vedic scholars like Macdonell. Keith, Hillebrandt and Oldenberg have connected Varuṇa with night and Mitra with day, but their significance is over lookeḍ Prof. K.C. Chattopadhyay in his Vedic Religion has clearly shown that Mitra and Varuṇa are connected with day and nighṭ The relevant texts are quoted below:

तन्मित्रस्य व॒रूणस्याभिचक्षे सूर्यो रूपं कृणुते द्योरूपस्थे।

अनन्तमन्यद्रुशदस्य पाजः कृष्णमन्यद्धरितः सं भरन्ति॥

("The sun makes that manifestation on the lap at heaven for the sight of Mitra and Varuṇa. His bay steeds carry together endless lustro, one shining and the other dark".) **ṚV I. 115.5**

स क्षपः परि षस्वजे न्यु1स्त्रो मायया दधे स विश्वं परि दर्शतः।

तस्य वेनीरनु व्रतमुषस्तिश्रो अवर्धयन् नभन्तामन्यके समे॥

He (Varuṇa) has encompassed the night.........

ṚV VIII. 41.3

Taittirīya Brāhmaṇa I.5.3.3 also connects Varuṇa with night sun and Mitra with day sun.

''देवस्य सवितुः प्रसवः प्राणः। वरुणस्य सायमासवोऽपानः।''

(The morning urge for going forward is the inbreathing got of Savitṛ (Sun). The evening urge for return is the outbreathing of Varuṇa).

A passage in the Aitareya Brāhmaṇa gives us a peculiar theory about the sun's movements:

''स वा एष न कदाचनास्तमेति नोदेति। तं यदस्तमेतीति मन्यते अन्ह एव तदन्तमित्वाथात्मानं विपर्यस्यते रात्रिमेवावस्तात् कुरुतेऽह:परस्तात्। अथ यदेनं प्रातरुदेतीति मन्यन्ते रात्रेरेव तदन्तमित्वाथात्मानं विपर्यस्यतेऽहरेवावस्तात् कुरुते रात्रिं परस्तात्।

("Verily he never sets and never rise. That people think that he sets, getting to the end of the day he really makes an about turn; he makes the night side below and the day side above. That people think that he rises in the morning getting to the end of the night he really makes an about turn; he makes the day side below and the night side above. Certainly he never sets.")

This means that the sun has two sides, one bright and the other dark; in day time we see the bright side and at night the bright dide is turned towards the starry heavenṣ

The following verse at Taittirīya Saṁhitā connects Mitra with the day and Varuṇa with the nighṭ

मैत्रा वरुणीं द्विरूपाम् आलभेत वृष्टिकामो मैत्रं वा अहवारुणी रात्रिरहोरात्राभ्यां खलु चै पर्जन्यो वर्षति....... **T S II.1.7.3**

मैत्रा वरुणीं द्विरूपाम् आलभेत प्रजाकामो मैत्र वा अहवारणी रात्रि रहरोत्राभ्यां खलु वै प्रजा: प्रजायन्ते......... **T S II.1.7.4**

("The barren cow at two colours white and black is to be sacrificed by a person desiring rains; verily the day belongs to Mitra and the night to Varuṇa. The cloud, it is well known, rains by day and night. A barren cow of two colours white and black is to be sacrificed by a person desiring progeny; verily the day belongs to Mitra and the night to Varuṇa. Men, it is well known, are born by day and night. **T S. II. 1.7.3-3**

This verse clearily shows that Mitra and Varuṇa are the two sides of the Suṇ In other words the Sun has two sides, one is the bright side which is

Mitra or Day Sun and the other is the dark side which is Varuṇa or Night Sun.

Mitra observes the wrong deeds of men in the light whereas Varuṇa at night and punish them.

Agni also observes the deeds of men but he alofts the wrath of Varuṇa. Varuṇa governs the negtive side of the morality Agni the positive side though both of them are related to morality. In the Vājasaneyi Saṁhitā 21.3, Agni is prayed to avert the anger of Varuṇa. In the Ṛgveda IV. 1.5 he is prayed to satisfy Varuṇa Several passages are addressed to Varuṇa not to punish us. He is prayed to make us sinless. But Agni is always merculul towards the worshipperṣ He takes us aways from sin. Hence, we concluded the two sides of morality :

1. The positive side, over which Agni ruleṣ

2. The negative side, over which Varuṇa or Mitra Varuṇa rules.

Varuṇa, the deity of Pra-uga Sāstra is the one form of Agni.

स य एष आग्नेयोष्टाकपालं पुरोडाशो भवति..............

यो वै वरुणं सोऽग्निं............. ŚB V. 2.4.13

When Agni burns brightly Varuṇa is called Agni. In other words it can be said the burning fire becomes Varuṇa. The dangerous touch of Agni is his Varuṇa form

अथ यत्रैतत्प्रदीप्तरो भवति वरुणं स यं कामयेत यथेमा वरुणं प्रजा गृह्णन्निव.............

ŚB II.3.2.10

The Śatapatha Brāhmaṇa identifies Varuṇa with Agni. But from Saṁhitās we come to the conclusion that they are not identical but they govern two aspects of morality positive and negative. Like Mitra and Varuṇa. Agni supervises the actions of meṇ The Sun one form of Agni and

also the eye of Mitra-Varuṇa watches all the deeds of men. Agni is Connected with ṛta. or rightousneṣṣ

Mitra and Varuṇa are connected with cosmic, moral and ritual order. Hence, it can be said that Varuṇa or Mitra-Varuṇa and Agni both are the governers of moral worlḍ Varuṇa governs the negative side of morality because he gives punishments who commit siṇ. But Agni deals with the positive side of morality because he is always merciful towards his worshippers, he takes the worshippers away from sin.

CONCLUSION : In this paper I have tried to throw the light on two aspect of morality in brief.

❑

Vedanta at the Development Paradigm : A Critique

Dr. D. Haimalayanath, Hyderabad

Every society progresses in historical time by a Philosophy, more so, when that philosophy its rooted in it culture. Indian society from Upanishadic times to the contemporary times, is the age of Vedanta. It is one Philosophy, which survived n the Indian history while many others simply vanished. This Philosophy of Vedanta could not have simply survived without a development Paradigm for Indian Society. Development is a Comprehensive Programme of spiritual and material well being •*Yato abhyudaya nisshreyasa siddih as dharmah* (Vaishesika Darshanam, 1.1.2)§ Communism thinks that it is a solution and capitalism is the problem. Similarly, capitalism thinks that it is a solution and communism is the problem. In 18th century A.D., the capitalism has come as a natural maturing of history into its phase of capitalistic stage. And this process is still going on. The communism has come in the modern world history by human intervention namely by Kari Marx and Engels in the theoretical domain and by Lenin and Stalin in the practical domain. But he forcefully intervened revolutionary philosophy with all its back-up of theory of surplus value and the theory of capital formation are being discredited now in the context of Global Capitalism in the name of Liberalization, privatization and globalization. In this context, it is worth while to look at our own Vedanta Philosophy as an alternative. When we look into the Indian History, we find the Vedantic tradition as solving the problems and also repairing the social system. If equality, freedom and justice are acquired

by the people as part of violent revolution, they do not sustain in the long run as they are not internalized as quickly as they are acquired. Once revolution is over, as happened in Eastern Europe, all values go to winds. On the other hand, if the values are acquired as part of silent revolution or culture as in Vedanta, then they survive, because they become a part of people°s *Samskaras* (impressions)

Vedanta is the concluding portion of the continuous vedic thought and life style. Vedanta includes Upanishads as the Shruti Prasthana and Brahma Sutras as its Nyaya Prasthana and Bhagavad Gita as the Smrti Prasthana. Besides these works, Vedanta also includes all the hermeneutic exercises ranging from the Advaita of Sankaracarya to Purnadvaita of Sri Aurobindo. This range includes quite a large list of Philosophers. Prominent among them are Sankara, Ramanuja, Madhva, Krishna Caitanya, Palkuri Somanatha, Vemana, Swamy Vivekananda, Narayana Guru, Gandhi, Tagore and Sri Aurobindo. Every one of these Pholosophers had contributed in a humble way to a large scale repairs of the Indian social system by linking his reform policy to his understanding of the Vedanta texts.

Every Philosopher in the second millennium A.D., had used his text interpretation as the medium to cause social change. Indian socio-cultural system is coming in an uninterrupted way from the ice age times onwards. So naturally, this huge system in its onward march, has some where its rise and some where its fall. This is reflected in the historical contours of Indian society. Every philosopher in India during the last millennium had used the Vedanta to be the development paradigm to cause India's social progress.

Vedanta is the biggest revolution in the Vedic life style. But this revolutionary Vedanta was the gradual and natural maturing of thought from the Karma Kanda oriented Vedic life style. This is because we find a intermediary Aranyaka literature immediately following Brahmanas and

immediately preceding upanishadic literature. However we see a paradigm shift from *Karma* (action) to *Jnana* (Knowledge) with coming of the Upanishads ancient India. Once upanishadic thought got settled in India every man and every event was revolving around upanishadic truths such as Atma, Brahman, and Jagath from 6th century B.C., to the present times. If Upanshads are the theoretical frame, then the Bhagavad Gita functioned as the practical manual. Bhagavad Gita text as part of the Mahabharata must have come after Buddha. In the opinion of S. Radhakrishnan •we shall not, I believe, be far wrong if we assign the Gita to the fifty century B.C. 2. Buddhism functioned as the socio-political and economic document of Buddhist philosophy. Similarly after Buddha, *Svatah Pramana Veda* tried to be also a simple and practical inspirational document. As a consequene of it, we find Bhagavad Gita emerging as the practical philosophy with in the paradigm of Vedanta.

Vedanta is the end part of the Vedas as its name signifies. That means the Indian tradition viewed even the rebellious and revolutionary ideas as the reforms initiatives. This denotes its flexibility. Vedanta started as rebel movement against Vaidika Karma Kanda as Buddhism did. Since Buddhism did not accept the authority of the Vedas as such it got stabilized as an independent *nastika darshana* (heterodox system of philosophy). While Upanishads, while being rebellious accepted the Vedic authority and by claiming itself as the true sprit of the Vedas, it became the *Shruti Prasthana*. The divergent ideas were expressed as thought was free, being liberated from the taboo of the Brahmanical interpretations of the Vedas. This Upanishadic thought started around 1000 B. C. as being part of the Yajurveda, ie., *Ishavasya Upanishad*. It is the 40th chapter of the *Shukla Yajurveda*. It is interesting to note that the first 39 chapters speak *Yajnika Karma Kanda* and the 40th chapter remarkably speaks of *Jnana Kanda*. This ostentatious dichotomy must be viewed as the indicative of the social

upheaval and suggestion of the alternative way to the Truth. From 7th century B. C. to the 150 B. C., we find the emergence of a few Upanishads as Badarayana Vyasa had taken them as the reference point to prepare Brahma Sutras as *Nyaya Prasthana* to resolve the contradictions in them. By 9th century A.D., we find 10 Upanishads were there as Sankara had commented on them. It is unlikely that more Upanishads being there and Sankara not commenting on them. In the opinion of S. Radhakrishnan. •The Upanishads are generally accounted to be 108 in number, of which about ten are the chief, on which Sankara has commented. These are the oldest and the most authoritative."3

As such there is large scale sprout in the Upanishads after Sankara leading to 108 and later many more Upanishads. Interestingly, none of them carried any author's name unlike Vedas where we find Rishi, Devata and Chandas. Bhagvad Gita is the *Smrti Prasthana.* All these Prasthanas put together constitute the basic Vedanta literature. On this Prasthana Trayi, from Sankara to Sri Aurobindo had commented from their ideological points of view. So the basic texts being the Upanishads, Gita and Brahma Sutras and a number of divergent interpretations were made based on their own Paradigmatic hermeneutic exercises.

In this context, it is interesting to see how this whole cultural exercise functioned as the development paradigm as inner feelings created by the Philosophy of Vedanta functioned as the necessary conditions to interpret the world and shape life accordingly. That means, how the Philosophy of Vedanta shaped the social life of the people which tuned the economic and political destiny of the people.

जन्माद्यस्य यतः

(ब्रह्मसूत्राणि-1.1.2)

That from which birth etc., of this universe are derived is the Brahma.

Brahman is interpreted in Advaita and Visistadvaita Vedanta as Philosophic Absolute.

But the same is interpreted as God Vishnu by Ramanujacarya and Madhvacarya.

'उत्पत्तिस्थितिसंहारा नियतिर्ज्ञानमावृत्तिः।

बन्धमोक्षौ च पुरुषाद् यस्मात्स हरिरेकराट्'

इति स्कान्दे॥

(मध्वाचार्यस्य ब्रह्मसूत्राणाम् भाष्ये।)

Hari is the only Lord from whom all the following emanate. They are the creation, preservation, destruction (contraction), fate, knowledge, ignorance, bondage and salvation as said in the Skanda Purana.

With this theistic interpretation, the Madhava followers are made to think everything of this world in the theological Paradigm leading to their thinking in the direction of God's will ruling the polity and determining the society and its economy.

ॐ ईशा वास्यमिदं सर्वं यत्किञ्चत् जगत्यां जगत्।

तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यचिद्धनम्॥

(ईशा वास्य उपनिषद्-9)

In this verse, there is science and it gives the scientific temperament. Nature is an inter-play of matter and forces. The matter is under the control of forces. The fundamental forces *(Isha niyamane)* cover the entire Nature *(vaasyam)*. Whatever the world we have with its wonderful objects should be enjoyed by us but with the awareness that they do not belong to us. We can not claim any ownership on this world and its products. This is the scientific explanation of the Yajur Vedic *Jnana Kanda* portion called *Ishavasya Upanishad*. The same verse was interpreted by Sankara in terms of Advaita and other theistic philosophers in theological frame work.

However every paradigmatic hermeneutic converts the intended meaning of the verse into a particular type of action resulting its own shade of socio-political formulations determining the quality of the level of social development.

Similarly.

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः।

एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे॥

(ईशा वास्य उपनिषद्-2)

As long as one lives, he must perform actions. There is no other alternative. With detachment and feeling of duty when one performs actions, then they no longer cling to him.

This verse creates the ambience of the work ethics. Every Philosopher of the Vedanta had interpreted it with the dictates of the discourse of shade difference of that philosophy. However, this verse and its explanation (whatever) functions as the work motivating counseling.

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्दियैरपि।

योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये॥

(भगव़द् गीता-5.11)

Yogis by sacrificing attachment, they act through their body, mind, intellect and refined sense organs to perform acts for their self-purification.

युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम्।

अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते॥

(भगवद् गीता-5.12)

One who has identified his self with the Reality, leaves the fruits of the work and enjoys the quietness in the devotion to the work itself. One who does not do it like this will be attracted to the fruits of action and there by bound by the laws of karma".

This wonderful philosophy was told by Sri Krishna as part of the *Karmasannyasa Yoga* in the Bhagavad Gita. It represents the spirit of Vedanta and later becomes core attitude of *Vaishnava Bhakti Sampradaya* (tradition). The same philosophy was profounded by Jedara Dasimayya during 10th century A. D., through the slogan of "Kaayakam" in Karnataka.

"Working in the world *(Kayaka)* was a .part of worshipping and reaching Him."

(A. K. Ramanujan (Trans.) Speaking of Siva, Penguin Books,

1973, p. 91) 10

"Kayakam" means pertaining to the body. It is a secondary derivation namely *taddhita prayoga* of the word "Kaayam", meaning body. That means from Kaayam, the sweet comes out, when the labourer exerts on Nature to produce goods for the use of the society. So, Kaayakam means labour output. This labour output, when it is turned out of a process of "*yuktah karma phalam tyaktvaa*", it becomes Kailasam by virtue of "*Shantimaapnoti naistikim*". Jedara Dasimayya belonged to the weaver caste, infact revolutionized his times of the 10th century A.D., by this philosophy which was said in the Bhagavad Gita in 5th century. B.C. The Bhagavad Gita is the representative work of the Vivaksha (intended meaning) of the Vedas. As part of the Parampara, Daismayya gets it and he rearticulates it as a powerful slogan to move the masses in the highly feudal times towards the liberation through the medium of their work only. This Philosophy got picked-up by Sage Basaveshwara in 12th century A.D., to augment the Vira Saiva movemnet towards the realization of a caste less society in the devotion of Lord Siva. This devotion is the marker of feudal epoch of his tiems which possibly could not have been transended as such, Basaveshwara made it as a medium of revolution to bring people into one Umbrella with the banner of Shiva Bhakti. In the Telugu region, Palkuriki Smanatha Kavi belonging to 13th century A.D., linked-up the Vira Saiva

Philosophy with the Vedas to make it as part of Indian tradition so that it becomes part of the development paradigm of India. Palkuriki Somanatha was a poet visionary and an ardent devotee of Basaveshwara. His concern was to natives Virasaiva philosophy so that it can survive and continue to be the development activator of the Indian society. This way Vedanta became archetype for Virasaiva movement.

Adi Sankaracarya's Manisha Pancakam is the symbol of Advatic understanding of the equal society with out untouchability. This work needs to be popularized to get rid of the inhuman social evil. Sankaracarya had, popularised Mahavakyas of Upanishads namely *Aham Brahmasmi* (I am Brahma), *Tattvamasi* (that you are), *Ayamatma Brahma* (He is Brahma), *Prajnanam Brahma* (Wisdom is Brahma). The three grammatical persons-*I, you, he* are Brahma and this Brahma is Wisdom. With the wisdom a comprehensive progress is possible.

In Maharashtra, Saint Jnaneshwar (13th Century A.D.) effected social changes through his hermeneutic on the Bhagavad Gita which is popularly known as the Jnaneshwari.

Saint Jnaneshwar called it as Bhavartha Dipika. He wrote it as 'Bhavartha' (intended meaning) of the Bhagavad Gita in Marathi language in exquisite poetry. By this act, *Smrti Prasthana* became accessible to everybody. According to him, true knowledge is knowing God in non-dual form and the means to achieve it is through devotion which should culminate Advaita Bhakti. This Advaita Bhakti had resulted in Warkari concept in Maharastra which transcended caste, gender distinction. Saint Jnaneshwar's hermeneutics of the Bhavartha Dipika united the larger masses with the Vedanta spirit and stabilized the Maharashtrian society as part of larger Indian cultural identity.

In 15th-16th century, Caitanya Mahaprabhu in Bengal brought forward far reaching social changes through his interpretation of Vedanta texts

towards a caste distinction-less society in his times through the collective Bhajans reflecting devotion to Sri Krishna.

In Telugu desha, Vemana had given ethical promptings to the people thorough his popular poems.

तप्पुलेन्नुवारु तन्डोपतन्डम्बु

लुर्विजनुलकेल्ल नुन्डुन्तनप्पु।

तप्पुलेन्नुवारु तम तप्पुलेरुगरु

विश्वदाभिराम विनुर वेम॥

(वेमन शतकम् 59)

There are many who count others' mistakes. Committing mistakes is natural to humans on the earth. People who know other's faults do not relative their own. Listen to O ! Vishwadabhi Rama (Lord Rama) and Vema (the poet himself).

In this invocatory refrain of 'Vishwadabhirama vinura Vema', the first part' Vishwadabhirama' is a dedication and 'Vema' is a signature. And 'vinura' (listen) applies to both Lord Rama and poet himself. This verse emphasizes on the Vedantic Principle of 'know thy self.'

In the recent times, Vedanta Philosophy was used to cause a shift in the development paradigm of India by Swami Vivekananda, Narayana Guru, Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi and Sri Aurobindo.

Swami Vivekananda galvanized Indian and Western societies through his lecturers on Vedanta. His powerful utterances inspired Indian nationalism. He always inspired people by drawing inspiration from the Vedantic texts. Upanishadic texts describe 'jivas' as *Amrutasya Putraa*-the children of immorality. On this basis he quotes *kothopanishadic* line of "Uttiṣtata, jagrata prapyavaran nibodhata" (Arise, awake and stop not till the goal is reached). It's original context of *Kaṭha Upanishad* is in the spiritual

from work of self-realization. But Swami Vivekananda was interperting it in the context of awakening the Indian masses to liberate themselves from the slavery of the British. He was hinting that, if the Indian rise from their deep slumber and become awake and struggle till their goal of liberation is achieved then the so called imperishable British Empire would become perishable, because the Upanishads proclaim that you are the *Amrutasya Putraah.*

Sree Narayana Guru was the liberator of the masses in Kerala during later half of the 19th century and early half of the 20th century. The then Kerala society was ridden with hierarchy of untouchability. He used Advaita frame work of Vedanta to break the shackles of under development. He came out with the slogan of "One God one religion and one caste". He avoided the counter casteism and integrated even the exploiter with the exploited on the path of collective liberation. Vedanta was his tool and the crucible was his Kerala society. His interpretation of Vedanta was his philosophy. That resulted in the conversion of temple into an integral place where worship, education to all, and small scale industrial activity could take place.

Rabindranath Tagore, propounded "Vishwa manava" concept through his witings. Behind the "Vishwa manava" discourse, in fact Vedanta paradigm operates. His Gitanjali is the representation of Vedanta spirit.

Darshanat Rishih - Vedantic seers propounded the absolute Truth of Atma, the same Caitanya, the consciousness being present in every one. The same is represented by Tagore through his writings - *Varnanaat Kavih. Deshakala, Vastujata atikramaya kavih kranti drshta.* By transcending his times, Tagore could motivate social change through his active and constructive participation in the Nationalist struggle. Vedanta provided the technique of transcendence which he used, to cause a paradigm shift in the development perspective of Indian Society through the adoption of

Swadeshi. He returned the title of "Sir" to the British government on the incidence of Jallianwala bagh massacre in 1919 and stood by the side of his fellow Indians and shown a high nationalist spirit which became exemplary for every one. This is because he was rooted in the Vedanta tradition.

Mahatma Gandhi was a shining star among the galaxy of star reformers. He described himself as the politician and becoming saint. He was honest to the core. He made a double battle. A battle against the British and another internal battle against the evils in his own society. His sense of reform was all pervasive. His internal reforms aimed at the Hindu - Muslim Unity "Ram aur Allah tero naam sab ko sanmati de Bhagavan". Women upliftment and removal of untouchability. He was fighting the British without hating them. His political struggle was in fact a part of his spiritual progress. Therefore he titled his autobiography as "My experiments with Truth."

The Truth was his goal. The means to reach it, is *Satyagrah.* The techniques of *Satyagraha,* he used, in his long political career were, (1) Boycott (2) Hijrat (3) Non cooperation (4) Civil disobedience. All these satyagraha forms justify as good means to the noble end of Purna Swaraj. His discourses on the Bhagavad Gita reflect how strong Vedantin he was. He was in fact suggesting last 19 verses of the Samkhya Yoga of Bhagavad Gita as the ethical manual of entire humanity by which we can bring human unity. "The last nineteen verses of the second chapter have since been inscribed on the tablet of my heart. They contain for me all knowledge. The truths they preach are the "eternal varities". "Those verses are the key to the interpretation of the Gita. •The message of the Gita to be found in the second chapter where Krishna speaks of the balanced state of mind, of mental equipoise. In nineteen verses of the close he explains how this state can be achieved. It can be achieved, he tells us, after killing all your passions. It is not possible to kill your brother after having killed all your passions."12

Gandhiji practically used Vedanta texts to bring out the shift in the development paradigm of India. His life and works are so exemplary, they suggest that Vedanta can be the development Praradigm for the entire global society.

Sri Aurobindo porposes Purnadvaita. In his system of philosophy, there is a provision for the transformation of earth consciousness into the divine consciousness. He overcomes the problem of Maya of Sankara by reflecting Vedanta from the perspectives of Hegel's Phenomenology of spirit and recent theory of evolutionism. He reinterprets the Vedanta texts to tell us that it is the same Brahman manifests as Nature and further manifests as Man. So in this triune of *Brahman, Prakriti and jivas,* the same Brahman Pervades. What pervades need to be brought out. And this requires integral yoga. Nothing is *non-Brahman.* Everything is *Brahman* only. Even bad creates a back ground where good shines. Through his integral philosophy, he was pleading the dismissal of dichotomy between matter and spirit. He was saying everything is one only. That is *Brahman* of the Supplemental consciousness. The Divine is already involved into the Nature and World, so what we have to do is through the implementation of the Vedanta Principles of Equality, freedom and fraternity in our day to day life situations we can cause the evolution of spirit in man.

All these Vedantin philosophers fought for the social transformation where in, a structural mechanism is created by which there is impossible to have injustice in our society. Their reforms aimed at social justice as an immediate measure of relief. But their longer goal is to transform the society into a just society where in every one will have equal socio-political and economic opportunities besides ambience to realize one's inner capabilities.

Thus, Vedanta functioned as the archetype for most of the social reforms in Indian Society during the last 3000 years. The Vedanta acted as the development Paradigm, always by overcoming constraints of history through reinterpreting its cherished principles of wisdom.

References :

1. Pandita Gopadev (Trans.). Viashesika darshanamu. Kuchipudi (A.P.) Arya Samajam, 1984, p. 3

2. S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. I, London : George Allen and Unwen Ltd., 1977, p. 524

3. Ibid. p. 141

4. Swami Gambhirananda, *Brahma Sutra Bhasya of Sankaracharya*, Calcutta : Advaita Ashrama, 1983, p. 13

5. Srimushnam Vyakarana Subbarayacarya, Brahma Sutra Bhasyam of Srimad Ananda Tirtha Bhagvatpad, Tirupati : Tirumalal Tirupati Devasthanms, 1983, p. 45

6. Swami Gambhirananda (Trans.), Eight Upanishads with the commentary of Sankaracarya (Vol. 1), Calcutta Advaita Ashrama, 1991; P. 4

7. Ibid. P. 6

8. S. Radhkrishnan, The Bhagavad Gita, New Delhi : Harpen Collins & The India Today Group, 2002, P. 178

9. Ibid.

10. A. K. Ramanujan (Trans.), Speaking of Siva, England : Penguin Books, 1973, P. 91

11. Vemana Shatakamu, Rajamandri (A.P.) : Rohini Publications, 2000, P. 24

12. Shirman Narayan (Ed.), The Selected works of Mahatma Gandhi (Volume Three)

The Basic Works-Discourses on the Gita, Ahmedabad navajivan Publishing House, 2001, P. 274

□

Message of Ramayana's Hanuman to the World

Dr. Hemlata Bolia, Udaipur (Raj.)

We are all aware of the Scenario that overwhelms the world today. Terrorism, Enironmental pollution, Individualism. demolition of moral-values, broken relations. deterioraton of mutual love and affection, emptiness of ideals, violence, robbery and theft are the common problems that persist and shadowed the earth over its nook and corner. The scientists have no solution for such problems. They can certainly enrich the human folk with more and more comforts and luxuries through their inventions but they cannot provide them mental peace and happiness. Our classic literature or epics provide the needed solution. One of these epics is the Ramayana of Valmiki, the first poet. As a Rishi and Seer he brough forth and established not only causes and solution of the future problems, in the Ramayana through its characters. One of the most important and exemplary characters of the Ramayana is Hanuman. It is Hanuman who not only proves himself as a model character of duty & devotion towards his lord but also shows the pratical ways to shatter terrorism from its root level.

Those ways that were useful during the times of Valmiki, have got their validity yet now. Therefore, we need to make ourselves as exemplary characters with appliction and implementation of these ways and means. A thorough study of the Ramayana is worthwhile and then to explain to people how to tackle with the problem of terrorism with dexterity in the modern setup. Having been inspired as such, every man would get ready to crash the terrorists with determination and will. In spite of worshipping Hanuman

with devotion it would be better if we enrich ourselves with acts and virtues of Hanuman to eradicate the evil upon the earth.

Role of Hanumān begin from Kiṣkindhākāṇda to Uttarakāṇda among seven kāṇdas of Vālmiki Rāmāyana. Fifth kāṇda sundarkānda is a full glorified kāṇda of Hanumān that is why the traditiion of utterings Sundar kāṇda is populaṛ. Variety and vividness is very mush in the Rāmāyana of Vālmiki. Characters include Hanumān, beings as well as animals & birdṣ Also Hanumān is related to triyanca specieṣ Hanumān's character is more impressive than human specieṣ His role is so powerful if we discard Hanumān from Rāmāyana, the story of Rāmāyana will stop at Araṇyakāṇda. Story of Kiṣkindhā to Uttar kāṇda depends very much on the role of Hanumān curiosity occurs in the story by the strange brave and impossible like capcity of Hanumāṇ The story and channel of the story flows continuously its usual speed.

Although each and every character of Rāmāyana gives some useful messages, situation of Hanumān is astonishing. Other characters inspire us to live a life style. Hanuman suggests the solution of the problemṣ Sugrīva[1], ShriRāma[2], Rāvana[3], Surasā[4], Simhikā[5], also admire Hanumān for his valouṛ When Hanumān gives the message of sūtā to Shri Rāma, he not only admires Hanumān but also embrace him sentimentally.

Kṛitam Hanumatā kāryam sumahad bhuvi durlabham

Mansāpi yadanyena na śankā dharanītale

Yo hi bhṛtyo niyuktaḥ san bhartrā karmani duṣkare

Kuryāttadanurāgeṇa tamāhuḥ purṣotamam

Tanniyoge niyuktena kṛtam kṛtyam Hanūmatā

Na cātmā laghutām nat sugrīvascāpi toṣitaḥ

Ityuktvā pritihṛiṣtāngaha Rāmastam pariṣvaje

Hanumantam kṛitātmānamkritakaryamupagatam[6]

It is very difficult to say either he narrated Hanumān according to the story or he weaved the story according to the charter of Hanumāṇ It can be easily said that Vālmī ki immortalized not only Rāmāyana but story of Rāma by choosing the character of Hanumān. Not only human being but deities' Ganadharvas, siddhas seers also astonished on his bravery setting ablaze Lanka was strange for everyone.[7] It is an exemplary work before the world how to destroy the terror of extremists The meaning of the word Hanuman is "a person who bears strong chin" this word is derived from Hanū and suffix matup cause of this name is narrated in different ways. The context of this story occurs three times.1 when Jambvant encouraged Hanumān to go to Lanka[8] (2) Suka and Sarana narrate the bravery of Hanumān[9] (3) Southern Seers narrate the brave work of Hanumān to Rāma at Uttarkānda[10] and story is as follows. Hanumān Catches the Śun in illusion of a fruiṭ Dragons head complaints this to Indra. So Indra strikes thunderbolt and left part of Hanumān's chin damageṣ Indra comments on this event, He will be known as Hanuman, because his chin is very strong[11]. Thus Hanumān got his meaningful name and proved his name. meaning real:

Role of Hanumān is so important that Vālmiki suggests 27 adjectives of Hanumān[12] e.g. Plavagapravar, Hari, Mārutātmaj Vānararṣabha, Vānaraottama, Kapikuñjara Mahākapi, Kapivara, Vāyuputra, Anilātmaja, Vānarisimha, Kapiśārdūla, Vānareśvara, Vānarendra, Plavagendra, Māruta, Hariśārdūla, Plavagottama Kapiśrestha, Haripungava, Vausunu, Vātātmaja, Vānarpungava, Hanumān Vāyuputra and Harisreṣhtā. Valmiki's use of these adjectives indicates his power, intellecuality and cleverness. Adikvi used these adjectives to indicate the virtues of Hanuman. If we call Hanumān storage of virtue it is not an exaggeration. Sita tells, O. Hanumān you are admirable. Pious. You have very good strength, valour, knowledge, power, efficiency and cleverness, there is no doubt about your forgiveness,

stability and humbleness'[13]. Along with you are adorned with many other virtues, Sri Ram also admire his power, and policy

Atulam balametadvai Balino Rāvaṇasya ca

Na Tvetabhyam Hanumatā samamtviti matirmama

Sauryam dāksyam balam dhairyam prajnata naya sādhanaṃ

vikramasca prabhāvśca Hanumati kritālayāḥ[14]

Hanumān was clever enough to know the inner sentiments of other persons he was fully trained how to change his figure to know the other persons sentiments that is why Sugrīva[15] sends him to know the inner sentiments Sri Rāma, and Laxman[16] gradually. He goes for this purpose disguised as a monk[17] and man.[18] He was trained to change his figure as large and short according to curcumstances.[19] There are so many places where he has changes his figure. He is figurised personality of nothingness, humbleness and speech. When Hanumān delivers the news of the death of Rāvaṇa and victory of Rāma. Sīta tells, "I want to give you some present. But I am unable to see any thing to give you according to your statuṣ Lordship of threefold world is also short for you.

Nahi Paśyāmi sadṛśam cintayanī plavangam

Akhyānakasya Bhavato dātum pratyabhinandanam

Na ca paśyāmi sadṛsam prithivyām tava kincana

Sadṛśam yat priyākhyane tava datvā bhavet sukham

Hirnayam vā suvarṇam vā ratnāni vividhāni ca

Rajyam vā trisu lokesu etannarhati bhāṣitum[20]

After hearing these words Hanumān tells Sita, "A person, who wants to serve the interest of his lord, should be indulged in the interest and happiness of his lorḍ I have been praised (अभिनंदित)with your sweet words (affectionate words)

Bhartuḥ priyahite yakta Bhartuh vijayakāṇkṣṇi

Snigdhamevamvidham vākyam Tvamevārhasyanindite[21]

Fearless context of Hanumān can be seen everywhere in the Vālmiki Ramayana. For example when he introduced himself as prisoner in Lanka his fearlessness is praiseworthy. He introduces himself as follows-"I am the ambassador of Sri Rāma, who is able to destroy regenerate all the physical and chemical (movable or immovable) worlḍ

A person who wants to fight him cannot stay against hiṃ[22] On hering these words Rāvaṇa orders to kill Hanumān then too he does not stray.

Dasānana kopavivritta locanaḥ

Samādisattasya vadham Mahākapeḥ[23]

Ādikavi delivers an Important and useful instruction to the man at the time of putting fire to Lankā. That instruction is "A Wicked man destroys himself.

It's trditionally known, "Hanunān put Lanka to fire, reality is this Damaging tail is a very hard punishment to him so he (Rāvana) ordered to set fire the tail[24], but he forgot the fact that vānara is very unsteady and gamboling. Hanumān was extra ordinary strong. Destruction was naturaḷ Hanumāns prolong his tail to rescue himself from fire. Lanka was turned in to ashes in effort of put off the fire[25]. How can he think about this scandle because sitā was there. When he thought "fire should not go up to Aśoka Vātikā he put off the fire.[26]

We can get the moral instruction from this incident how a wicked person destroys himṣelf and a geltleman are always ineffective. A decision taken in anger becomes the caue of destructiion.[27]

Hanumān was wise philosopher & bolḍ He has become the master of philosophy knowing person of Karmaphal and mortality of life, when he condolence to Tārā at death of Bāli[28]

Guṇadoṣakritam Jantuḥ svakarmaphalhetukam

Avyagrastadavāpnoti sarvam pretya śubhāśubham

Śocya śocasi karm śocyam dīnam dinanukampase

Kaśca kāsyanuśocyo'sti dehe'smin budbudopame[29]

Hanumān is the example of devotiioṇ His devotion is an ideal to follower of Rāma. Hanumān demands at the time of coronation of Rāma, may my devotion to you be long live. My soul in the body should be alive up to Rāmkathā.[30] Rāma also feels debted for the devotion of Hanumān

Ekaikasyopakarsya prāṇan dāsyāmi te kape

Śesasyehopak ārāṇām bhavāma Ṛiṇino vayam[31]

There is no limitation of affection of Rāma to Hanumāna. Rāma embraced Hanumān and told in sweet speech, "Your story also lasts till my story lasts.

Evam bruvānam Ramastu Hanumantam varāsānat

Utthāya sāsvaje snehāt vākyametaduvāc ha

Evametat kapiśreṣṭtha bhavita nātra sansayaḥ

Cariṣ yati kathā yāvadeṣā loke ca mamikā

Tāvatte bhavitakirtiḥ śarīre' pyasavastathā

Lokāḥ yāvat sthāsyanti tāvat sthāsyati te kathā[32]

Role of Hanumān is very important in victory of Rāma. He drops the mountain over Dhumrākṣa. So Dhumrākṣa and other demons died[33]. He also brings the mountain bearing medicine to the need of Laxmana and warrior, Rama[34]. Although his vānar species yet he is conversant to demon, animal and avies. It proves that Vālmiki was aquainted with languages of all species and flows the light on our passage of life. His brave works do not seemed to be unnatural but is a proof of his peotic talent and specilly in choosing characteṛs His Swiftness and ability are his special qualities

species because he is the son of wind and a vānara too. Besides it the boon from Indra and Brahma gives his character neutrality. Strangeness, humbleness, cleverness of speech, fearlessness, steadfastness, strength and vigor skill of work, submission, devotion are the virtues exemplified by the character of Hanumān. He also provides the new clues to life. Hanumān is a tower of glory, bearer of culture and death god for terroristṣ He is the destroyer of anarchy. The purā of Hanumān instills in us bravery fearlessness an inspiration to sacrifice our lives for our country. On one hand he flowed Ganga of devotion on other hand he preached policy on the basis of the character of Hanumāna. Strength and valour should be used against the helpless it is for weakening the wickeḍ He is acquainted with spy knowledge. He epitomizer loyalty. Humbleness, cleverness of wisdom and talenṭ He is meaningfully named persoṇ Adjectives used for him are not only denote the characteristics of Hanumāna but also speak for the authority of Vālmīki in Sanskrit language. Ādikavi described Aryan culture with thorough character of Hanumān. Hanumān is an ideal of devotion is the source of our inspiratioṇ His brave work show us means to destroy terroristṣ

(1) One should not fear from any one. He should search the cause of the problem.

(2) Wicked should be answered in their own language

(3) Nothing is impossible in life.

(4) Every thing is possible with steadfastnes, effort, and bravery and intellecutal honesty.

(5) Ones own direction in case of trouble to solve the problemṣ

(6) One should follow the advice of experienced and elderly people.

(7) One should obey oven elders with humility and devotioṇ

(8) Lord should be obeyed with devotion and belief.

(9) On should be ready to lay down one's life for the sake of devotion of the Lord.

(10) Wicked destroyes himself by his own work.

(11) Terrorist should be vanquished in their own sheltie.

(12) To destroy terrorist army should be prepared and should also be trained as Spies

(13) One should not be proud of his own strength power, bravery and intellecutal

(14) Hit precise not inflate your ego.

(15) One shuld work after knowing the inner sentiments of other and practice should be performed to develop this skill

(16) Don't work in haste.

(17) Be alert.

(18) Depend on oven own discretion.

(19) Determination is the key of success

(20) Hanuman can preach us about devotion.

(21) We should make out name meaningful.

Thus the messages given by Hanumān are everlasting and universal. They are not only applicable oly to individual but are in the interest of the entire would Necessity is only to work according to these message. We all are full of strength and bravery. It is necessary to realize and utilize it It is the demand of the time. Let us decide to wipe terrorism being Hanumāna. Hanuman's most important message is that power inverse when we add flow of devotion to it.

References

1. Śuddhātmānau yadi tvetau janihi tvam plavangama
vyābhāṣitairvā rupairvā vijneyā dustātnayoḥ
Ityevam kapirājena sandiṣto Marutāmajaḥ
Vālmiki Rāmāyana a Kiṣkindhākāṇḍa 2/27.28
2. Ayodhyām tu samālokya cintayāmāsa Raghavaḥ
priyakāmah priyam Rāmastatastvarita vikramaḥ
cintayitvā tato ḍriṣtim vānaṛe untayapāayat
Uvāca dhīmānstejasvi Hanumantam plavangamam
Vālmiki Rāmāyaṇa Yudhakāṇḍa 125/1, 2
3. lankāyām tu kritam karma ghoram dristvā bhayāvaham
Raksasendro Hanumata śakreṇeva mahātmanā
gharṣitā ca praviṣtā ca lankā duṣprasahā purī
Tena vānaramātreṇa driṣtā sitā ca Jānakī
Vālmiki Rāmāyana Yudhakāṇḍa 6 :1, 2
4. praviṣto'smi hi te vaktram Dākṣāyaṇi namo 'stu te
Gamiṣye yatra vaidehi Satyascāsidvarastava
Tam dṛistvā vadananmuktam candram Rāhumukhādiva
Abravit Surasā devi svena rupeṇa vānaram
Vālm- ki Rāmāyaṇa a Sundarkānda 1-169-171
5. Kapirājna yathākhyātam satvamadbhūtadarśrnam
Chāyāgrāhi mahā vīrya tadidam nātra samsayaḥ
Sa tām buddhvārthatattvena Simhikām matimān Kapiḥ
Vyavardhata Mahākāyaḥ prāvṛīsiva Balāḥakah
Vālmiki Rāmāyaṇa a Sundarkāṇda-1-190-191

6. Vālmiki Rāmāyaṇa Yudhakānḍda 1-12, 7, 10, 14

7. Lankām samastām sampidya langūlāgnim mahākapiḥ

Nirvāpayāmāsa tadā samudre haripungavaḥ

Tato devāḥ sagandharvāḥ siddhāśc a paramarṣayaḥ

Dṛiṣtvā lankām pradagdhām tamvismayam paramamgatāḥ

Vālm- ki Rāmāyaṇa Sundarkāṇda 54/49-50

8. Vālm- ki Rāmāyaṇa Kiṣ kindh ākāṇd 66/1, 38

9. Vālm- ki Rāmāyaṇa Yudhakāṇda 28/1-27

10. Vālm- ki Rāmāyaṇa Uttarkāṇda 35/14-47

11 (A). Abhyutthitam tataḥ suryam balo ḍristvā mahā vane

Phalam ceti Jighrikṣustvamutpatyābhyutpato divam

Śatāṇi trīni gatvātha yojanānām mahākapiḥ

Tejasā tasya nirdhūto na viṣādam gatastataḥ

Tadā śailāgraśikhare vāmo hanurabhajyata

Tato' hi nāmadheyam te Hanumaniti kirtitam

Vālmiki Rāmāyana Kiṣkindhākānd 66/21-24

(B) Vālm- ki Rāmāyaṇa Yudhakānḍa 28/12-15

(C) Vālm- ki Rāmāyaṇa a Uttarkānḍa 35/14-17

(D) Matkarotristavajreṇa hanurasya yathā hataḥ

Nāmnā vai kapiśārdūlo bhavitā Hanumaniti

Vālmiki Rāmāyaṇa Uttarakānḍa 36/11

12. Vālmiki Rāmāyaṇa Sundarkānḍa 1/10, 17, 2, 29, 111, 113, 38, 41, 42, 63, 77, 114, 55, 61, 66, 67, 76, 84, 59, 75, 60, 62, 64, 73, 82, 86, 93, 101, 114, 109, 119, 123, 125, 128, 138, 152, 155, 160

13. Ślāghaniyo'nilasya tvam sutaḥ paramadhārmikaḥ

Balam śauryam śrutam sattavam vikramo dākṣyamuttamam

Tejaḥ kṣamā dḥriti sthairyam vinītattvam na samsay'aḥ

Ete cāncyecca bahavo guṇastvayyeva śobhanāḥ

Vālm- ki Rāmāyaṇa Yudhakāṇḍa 113/25-26

14. Vālm- ki Rāmāyaṇa Uttarkāṇḍa 35/2-3

15 Tau tvayā prakṛeteneva gatvājneyau plavangama

Ingitānām prakāraisca rupavyabhaṣanenca

Vālmiki Rāmāyaṇa Kiṣkindhākānda 2/24

16. Vālmiki Rāmāyaṇa Yudhakānda 125-1-3

17. Kapirūpam parityajya Hanuman marutātmjah

Bhikṣurūpam tato bheje śathbuddhitaya ākapiḥ Vālmiki Rāmāyaṇa Kiṣkindhākānda 2/24

18. Iti prati samā disto Hanuman marutātmjah

Mānuṣam dhārayan rupam Ayodhyām tvaritau yayau

Vālmiki Rāyāmayaṇa Yudhakāṇda 125/19

19. Hanumānānalaprakhyo navatim yojnocchritah

Cakār Surasā vaktram śatayojanamāyatam

Taddriṣtv ā vyāditam tvāsyam vāyuputrah sa buddhimān

Dirghjivham Surasayā subhmam narkopamam

Sankṣipy āmanah kāyam jimūtamiva marutiḥ

tasmin muhūrte Hanumān babhūvānguṣtamatrakam

Vālmiki Rāmāyaṇa Sundarkāṇda 1/154-156

20. Vālmiki Rāmāyaṇa Yuddhakanda 113/18-20

21. Vālmiki Rāmāyaṇa Yuddhakanda 113/22

22. Vālmiki Rāmāyaṇa Sundarkāṇda 51/38-44

23. Vālmiki Rāmāyaṇa Sundarkāṇda 51/54

24. Kapīnām kila lāngulamistam bhavati bhūṣaṇam

Tadsya dīpyatām śīghram tena dagdhena gacchatu

Vālmiki Rāmāyaṇa Sundarkāṇ da 53/5

25. Samveṣtamane lāngule vyavardhata mahākaphi

Vālmiki Rāmāyaṇa Sundarkāṇda 53/7

26. Vālmiki Rāmāyaṇa Sundarkāṇda 55/7-27

27. Vālmiki Rāmāyaṇa Sundarkāṇda 55/4, 5, 10

28. Tathā tu Tārā karuṇam rudantībhartuḥ samīpe saha vānarībhih

Tato nipatitām Tāram, cyutām Tārāmivambarāt

Śanairāśvāsayāmāsa Hanumān hariyūthapah

Vālmiki Rāmāyaṇa Kiṣkindhākanḍa 20/26, 21/1

29. Vālmiki Rāmāyaṇa Kiṣkindhākanḍa 21/-2

30. Sneho me paramo rājanstvayi tiṣhtatu nityadā Bhaktisca yiyatā virbhavo nānyatra gacchatu

Yāvat Rāmakhathā vīracarisyati mahitale

Tavaccharire vatsyantu pranāmama na sanśyaḥ

Vālmiki Rāmāyaṇa Uttarkānd a 40/16-17

31 Vālmiki Rāmāyaṇa Uttarkāṇḍa 40/23

32. Vālmiki Rāmāyaṇa Uttarkāṇḍa 40/20-22

33. Vālmiki Rāmāyaṇa Yudhakānda 52/35-36

34. Vālmiki Rāmāyaṇa Yudhakāṇda 74/34-35, 6, 8, 70, 101/38-45

❑

SANSKRIT SCHOLARS OF THE KARAMMAHĀ-FAMILY

Dr. Udaya Natha Jha "Ashok"

The history and culture of *Mithila* has been rich and colourful through the ages. It has found mentioned in the ancient literay names such as *Mithila, Tirahuta, Teerabhukti, Videha etc.* It has been referred several times in ancient texts like *the Mahabharata, the Brahmapurana, the Yajnyavalkyasmrti, the Harivamsapurana, the Ramayana, the Skandapurana, the Visnupurana etc.* As such the bulk of Sanskrit Literature constitutes a remarkable contribution to its various branches which awaits both extensive and intensive investigation to have an assessment in their proper prospectives. A few of such noted authors and their literary works are taken up here for creating a general awareness among the Scholars and critics as well.

One of the outstanding families which have contributed to the advancement of Sanskrit learning in *Mithila* is the family of *Maithila Śrotriya Brāhmaṇas of Vatsagotra*, origally settled in village *Behaṭa, Jhanjhārapura, Taraunī, Naruāra, Analapura, Ahapura Majhaurā Bātha etc.* in the North Bihar of India. But only the *Behata* branch of the *karamahā* family abounds in *Sanskrita* scholars of note here.

It has produced a large number of scholars possessing the honorific titles of *Mahamahopadhyaya, Mahopadhyaya, Sadupadhyaya etc.* One has got the title of *DarsanikāSarvabhauma* appended to his name while another has *Vaiayakaran-Kesari* and a third has *Sarvatantra-Svatantra* attached to the name.[1]

The grandson of *Mahamahopadhyaya (Mm.) Gangesa Upadhayaya,* the author of the *Tattvacintamani* in *Nyaya* was named *Divakara* (Rajavardhana) *Upadhyaya* alias *Bāche Jha*. He was Mahopadhyaya. Divakara's sons were *Mṃ Māṇika (Maṇivardhana) Upadhyaya* alias *Mānū Jhā* and *Mṃ Bhavavardhana alias Bhave Jhā. Māṇikopadhyaya* or simply *Māṇika* is famous for his only two dramas. The *Rāghavānanda* and the *Bhairavānanda,* written on the theme of the Ramayana and Tantra.[2] Māṇika is more remembered as an elegant poet, capable of turning out harmonious verses, than as a dramatist in proper sence. He has also composed *"Maṇisar"* on Sanskrit Poetics.[3]

Mm. *Mānū's* son was *Mṃ Hṛṣīkeśa Jha,* a great scholar on Nyaya and his younger brother *Jayadeva Upadhyaya* was the author of *Ramagitagovnda. Jayadeva* is a most iportant name in the panel of lyric poets of Mithila. He is lauded as the master of sweetest lyrics in Sanskrit literature. He is rightly claimed as the usherer of a new era in Sanskrit through his best monumental work, the *Ramagitagovinda.*[4] His songs had not only ạugmented a new era in Sanskrit poetry but also had far reaching effects on the vernaculr literature of India. The *Ramagitogovinda Kavya* begins with a benedictory verse, praying for the victory of the secret sport of *Vaiḍehi* and *Sri Rama*. This is followed by a self-introduction of the poet Jayadeva, the type of the poem he is going to compose, reference regarding the poetic styles of his predecessors and contemporary poets and the theme of the work under preparatioṇ He has also composed the *Tripurasundarīstotra.*[5] It contains fifty one verseṣ His elder brother *Maho. Hṛsikeśa* composed commentaries on *Kavyaprakasa* and *Dhvanyaloka.*

Mṃ Raghava Jha had six sons, namely *Mṃ Vamśīdhara alias Banāi Jha, Mm. Bābū Jha, Mahopa. Virāi Jha, Bābī Jha, Mm. Harihara,* and *Mm. Nīlakaṇṭha* alias *Śrikaṇṭtha Upadhyaya. Rghava Jha* has composed a commentary on the *Hemadri,* entitled *Bharati*

Chandaḥkalpataru, Kavyaprakāśāvacūri, Vāgabhaṭālamkārāvacūri etc.[6]

The brighest star in the galaxy of Sanskrit Scholars of the *Karamahā Behaṭa* family is, no doubt, *Mṃ. Harihoropadhyaya,* who kept the glow of intellectual luminosity undiminished throughout the wholeof his life and wrote over five standard Sanskrit works. Prominent among them are : *Bhartṛharinirvedanātaka*[7], *Prabhāvatī-Pariṇayanāṭaka*[8], *Hariharasubhāsitam*[9], *Muktavali Commentary*[10] on *Adhikaraṇakaumudi* of *Devanatha Thakura* and *Nyayamuktavali*[11].

Mm. Harihara was a great poet, an accomplished dramatist and prolific writeṛ His *Bhartrharinirvedanataka* is very important work in Sanskrit. The late Prof. *M.Krishnamachariyar* has rightly observed as follows : "*Bhartṛharinirveda* is a play which glorifies the Yoga Philosophy which teaches that the *summum bonum* is the discrimination and Separation of soul from matter, thus leading through renunciation of the world to isolation of the ego. It has santa for its sentimenṭ The leading man is the famous ascetic *Goraksanatha* or *Gorakanatha* (regarded as the incarnatioin of Siva), the founder of the Saiva Sect of Kanfat Yogis in the early part of the 15th century A.D. His chief temple is at *Gorakhapura* (in U.P.) less than 300miles frọm the house of *Harihara*. It is said that *Bhartṛhari* became upset by the sudden demise of his consorṭ On hearing a false news of his death, he was consoled by a yogin and he attained such a condition of renunciatin, that even when his dead wife recalled to life, he had lost his attractionn for the world."[12]

Prof. M. Winternitz has also observed; "An instructive compositioni of a different type is the drama *Bhartṛharinirveda* (the drama on *Bhartṛhari's* disgust).....It is a peculiarly dramatised legend that belongs to ascetic poetry of which we have found so many proofs in the Epic, Puranic, Buddhist and Jaina Literatures[13]...."

His younger brother *Nilkaṇṭha* alias *Śri Kaṇṭha* compose some books; *Jatakapaddhatiḥ*, *Madhyamagrahasiddhiḥ* and *Ṭoḍarānanda* or *Jyotisasaukhyaṃ*[14] The manuscript of *Jyotisasaukhyam* is preserved in the KSD Sanskrit University Library, Darbhanga in Bihaṛ The *Jatakapaddhatiḥ* and the *Madhyamagrahasiddhiḥ* are also published from Bombay and Bihar. Mm. Harihara refers to him in the following verse of his drama entitled *Prabhavatiparinaya.*[15]

"Prādurbhūya purogireriva hṛṣīkeśātkṛtī rāghavo

Yastigmadyutivad divākaramahāvam'śe didīpedvijaḥ./

Yā laksmīratha maithilādudabhavat Vidyāvadatatmanā

Stābhyāmudbhavamāpatuḥ Kuśalavaprakhyātagotrau sutau.//

Eṣā tayoḥprathamajenanijānujāta-Śrīnīlakaṇṭhakavikaṇṭhavibhūṣaṇāya/
Govindasūnu guṇagumphaniśaktasūkti-Muktāvalī harihareṇa cireṇa cīrṇā.//

The Alaṃkārasamudgaka of *Mm. Indrapati Upadhyaya* is a work on poetics dealing with *Laksana*. The author of the work is *Mm. Indrapati*, the author of the *Mīmāmsārasapallvalaṃ.*[16] He was the son of *Mm.Rucipati* and the grand son of *Mm. Nilakanthopadhyaya.* Another work of *Indrapati* related to *Mimamsa* is *Vidhivivekaprakasa*, a commentary on the Vidhiviveka.[17] His *Rasamārtaṇḍa*[18] is a unique work in the poetic. In this work *Indrapati* has introduced twelve Rasas, called *Śanta, Vātsalya, Māyā, Urjaśvi* etc. His son *Mm. Kṛṣṇapati* was a great philosopher and poeṭ He wrote some songs in Maithili. *Mm. Ramapati (Ramanu)* was the son of *Mm. Kṛṣṇapati.* He was the author of the *Narendravijayakavya* and his son *Jhalahana's* only contribution in his Sanskrit commentary on the *Vyutpattivāda 'Jhalahanī'* by name.[19]

Mm. Vamśidhara's three sons were *Mahopadhyaya Mahinatha, Mahakavi Kamalanayana* and *Mm. Kavi Jayakṛṣna Upadhyaya.* A court-poet of the royal *Khaṇḍavalā* dynasty, Kamalanayana enjoyed the patronage

of a series of rulers of the said dynasty. His mellifluous songs become a bone of contentiioṇ His younger brother *Mm. Jayakrsna* wrote a devotional poem entitled *Padyaratnamālā.*[20] He has written commentaries on the *Rasamanjari, Kavyaprakasa, Harsacarita,*[21] and also on the *Khaṇdanakhaṇḍakhadya in Vedanta*. One drama *Dhruvacarita* is also ascribed to him in Sanskriṭ *Mm. Jayakṛṣṇa's son Sadupadhyaya Jagannath Jha* was a great scholar of Indian philosophy in Mithila. He was also a poet and dramatisṭ He was also commented upon the *Kavyaprakasa* and one *Tripurasundarīpancaśatī* is also ascribed to him.[22]

He had six sons namely *Nārāyaṇadatta, Bhavanīdatta, Durgādatta, Veṇīdatta, Gangādatta* and *Ramādatta*. Jagannatha's two sons *Bhavanidatta* and *Venidatta* were Mahamahopadhyaya as well as other two *Jyotirvid Narayanadatta* and *Mahodara Ramadatta* were *Mahopadhyaya. Mm. Venidatta* was a great poet in that time of *Mithila. Bhavanidatt* has composed the concluding verse of the Sahityalamkara it informs us that the author had written a drama, but unfortunately it is now available. His younger brother *Mm. Venidatta* was the author of three poetic works, viz. *Rasamahārṇava, Rasakaustubha*[23] and *Alamkaramanjari.*[24] He had also composed the *Virudāvalī*, probably to eulogize his brother-in-law and patron. From this work a verse has been quoted in the *Alamkaramanjri. Venidatta* has also composed the *Srikrsnaleelanataka*[25] and the commentary on the *Kavyaprakas.*[26] *Venidatta's* eldest brother *Jyotirvid Narayanadatt* also wrote a *Balalambodarastaka* a *Stotra-Kavya.*[27]

Mm. *Bhavanidatta's* two sons *Kṛṣṇadatta* and *Rucidata* were *Mahopadhyaya* and the third son was *Vaiyakarana Kesari Govindadatta* and *Gopinatha* alias *Gopidatta* were also scholarṣ But *Harinatha's* grandson *Mm. Darsanikasarvabhauma Pṭ Kṛṣṇamādhava Jha, Vaiyākaraṇaśiromaṇi Pṭ Chandramadhava Jha, Ayurvedavisarada Pt Vijayanatha Jha* and *Pṭ Lokanatha Jha* alias *Sitārāma Jha* were great scholars in different sastraṣ

Mm. Krsnamadhava Jha was born on April, 1898. *Paṇḍita Buddhinatha Jha* (He was nick named *Govardhana Jha*) was his father and *Bhagyeshvaridevi* his mother.[28] He was the representative philosopher of the present Century, the last great philosopher of *Mithila*. His erudition fetched for him the honorific titles *Darsanikasarvabhauma, Sarvatantra-svatantra* and *Mahamahimopadhyaya*.[29] He has composed *Siddhantalaksanasubodhini, Dharmasastrena- malamasavicharah, Alamkara mimamsa, Alamkarā vidyotanam*, and also a commentary on the *Paramalaghu-manjusa* entitled *Tattvaprakasika*. The *Rasagangadhara-tarini* and *Khandanakhanda-tarini etc.* are among his prominent commentarial works.[30] He passed away on march 5, 1985. According to the popular traditiion his grandfather Hemadatta Jha was the author of the Sriraghavakantesvaranathastotra and a commentary on the Kavyadarsah entitled *Hr.daymgama*.

References

1. Panjiprabandha (The Geneological Records of Brahmanas in Mithila
2. Srimannarayana Dvivedi, Bhairavanandanataka, Intro. P.6, Allahabad; & Sarasvata Kusumanjali, Ed. Dr. Kisorenatha Jha, Darabhanga-1994
3. Sushma Kulashreshtha, Jewels in Sanskrit and Musicology Ester Book Linkers, Delhi 1995, p336
4. Prabahata Shastri, Ramagitoagovinda, Devabhasha Prakashana, Prayaga, 1972
5. Krsnamadhavacintamani, Jha Govinda, Jha Muktinatha & others, Sarisab-pahi-1995, p.156
6. Ibid, p.132; Kulashreshtha, op.cit, p. 336 and Alamkarasamudgaka Trans. By Jha Sasinatha, P. 30
7. Nirnayasagar Press, Bombay-1992, Kavyamala-19

8. Mishra Ramachandra, Chaukhaba Sanskrit Series office, Varanasi-1969
9. Nirnayasagar press 1914 and Jha Ramanatha, The Newspapers & Publications Ltd, Patna-1949
10. Saraswata Kusumanjali, p. 425; Saraswata Susama, Ed. Sivavansa Pandeya, Patna, 1997, p.199
11. and Mithila Mihir (Mithilanka), 1936, article of Kavisekhara Pt. Badarinatha Jha. 11-Ibid
12. Krishnamachariar M., History of classical Sanskrit Literature, Motilala Banarasidas, p. 317
13. Winternitz M., History of Indian Literature, vol.3, pp. 289-91
14. Krsnamadhavacintamani, p. 132; Alamkarasamudgakam, Intro. p.31
15. Prabhavati Parinaya, p.4
16. Jha Kishorenatha, Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapith, Allababad, 1977
17. Alamkarasamudgakam, Intro.p.33; Krsnamadhavacinatamani, p. 132; MSS. Library, Badodara-BCC/SK-3097/3-8
18. Alamkarasamudgakam, Intro.p.33; Research worked by Vinayaka Sankararao Patel from Gayakawad University, Badoda.
19. Alamkarasamud., Intro.p.32
20. Krsnamadhavachintamani, p. 156
21. Sanskrit Sangit Jagadishvari, EBL. Delhi, 1995, p.338
22. Krsnamadhava cintamani, p.157
23. Avasthi, Brahmamitra, Indu Prakashana. Dehli-197
24. Jha, Badarinatha, Mithila Research Institute, Darabhanga-1961
25. Saraswata Kusumanjali, p.420

26. Jha, T.N., Contribution of Mithila to Sanskrit Kavya & Sahitya, Rashtriya Sanskrit Sansthan, New Delhi, p.135
27. Krsnamadhavacintamani, op.cit, p.156
28. Ibid pp.4
29. Ibid pp.14, 19
30. Ibid. p. pp.9-11

नानृषिः कुरुते काव्यम्

ITS REAL PURPORT AND SIGNIFICANCE

Prof. Dr. K.V. Venkateswara Rao, Vishakhapattnam, (A.P.)

The above usage is quite familiar and oft quoted. This means that whoever is not a sage cannot be a poet or cannot be called a poet and he cannot write poetry. Here, for poetry, one has to take the sense of good poetry, just in the case of interpretation of "kaveḥ karma kāvyam." Whatever work a poet does cannot be called poetry. A poet, like any other ordinary human being attends to his all daily chores but those are not to be termed as poetry. Here, the correct connotation of work is poetical work replete with sentiments.

Rasānanda is compared to Brahmānanda by many an Ālankārika. When compared to Vastu and Alankāra, Rasa stands paramount which is designates as the top most purpose of all purposes of poetry that is said by the Ālankārikaṣ A Kāvya bereft of sentiment is considered as 'nīrasa' worthless.

The characteristics of a sage are very much necessary to a poet to compose poetry. Here the interpretation of the Rasasūtra holds good to justify this statement. Whatever are the prerequisites for the enjoyment of the Brahmānanda i.e. causes, effectes and auxilaries, the same are known as situation, ensuants and accessories for the relishment of Rasa in Kavya. The common qualities of Brahmānanda and Rasānanda and Brahmāsvāda and Rasāvāda are quite relevant here. With the same back ground, the popular usage that a poet should be a sage to compose poetry, came into existence.

The purposes and causes of poetry are also useful for interpretation here, with which the Brahmāsvāda and Rasasvāda become manifested.

Here a doubt comes, naturally, what is the connection betwen the Rasānanda, in the best of the Kāvyas and the sages. This doubt is cleared by the application of the characteristics of a sage, who is keen to beget the Brahmānanda to a connoisseur, who is keen to relish the Rasānanda. It is with that connection that the oft quotes like 'nānṛṣiḥ kavirityuktam' and 'nāṛṣiḥ kurute kāvyam' became popular in the poetic world.

Sages are able to visualize past, present and future. They have the inner sight got by severe and several penanceṣ In the Uttararāmacarita, Bhavabhūti says[1] that in case of the wordly sensible persons, speech follows the sense, whereas in case of the primitive sages, endowed with extraordinary powers, sense follows the speecḥ Such is the greatness of the sages.

Sages also, like the Lord Kṛṣṇa, are for the establishment of Dharma in the world. They are capable to show compassion to the good and to punish the baḍ The sage Vālmikī also curses the hunter that he can not attain any fame becauṣe he acted against Dharma, in the form of separating birds deeply engrossed by passion. Vālmakī, after experiencing the feeling of the female bird only, becomes a sage and then the Ādikavi. That is, he experienced the same sorrow that was experienced by the female Kraunca bird having been separated from its beloveḍ

There are many an episode in the Purānas and Itihāsas which extol the greatness of ascetics and the asceticism as welḷ They need no elaboration here. Even in the modern world of scientific advancement, it is said commonly by the learned and the religious minded that:

'kāṣāyaveṣamātreṇa yatiḥpūjyo na saṁśayaḥ'.

A person who dons orange cloth becomes respected and there is no second thought about it is the meaning of this. It is an acceptable fact that in

the world that certain colours are pleasing to eyes and certain are not. People look attractive when they wear apt dresses befitting their features. There are certain colours which are not at all suitable to wear and among such orange is one. This colour surely diverts the attentiion of an indifferent passerly by too, like some similar colours. One must have courage to wear clothes of such nature. A sage by wearing this, says to the world that he dares to be different from others.

Generally speaking, any person who drives off nescience from his mind can be called a sage. That nescience is removed only when the supreme knowledge is made known. To get such knowledge, a person has to strive a lot following many an austerity. After suffering all these odds, a person will get the sagehood. A sage who gets the experience of Brahma which is ultimate and blissful, then he is known as Brahmarṣi or a sage with the revelation of Brahma. Extreme pleasure or bliss itself is Brahma. To be a sage itself is difficult and to become a Brahmarṣi is much more difficult. Whoever experiences the bliss of beholding Brahma is known as the Knower of the Brahma-nanda.

Almost all the rheotoricians in Sanskrit equated the Rasananda to the Brahmananda. The satements like '*raso vai sasḥ*, Brahmānandasahodaraḥ' and so on are very popular. Whatever is said in respect of the realization of Rasa applies to the realization of Brahma. Even the Rasasūtra of Bharata:

vibhavanaubhavāvyabhicharsamyogat rasa niṣpatthihi

can be applied to the realization of Brahma. Let us see how? Rasa manifests existence from the correlation of situations, ensuants and accessories. For Rati of Rāma, Sītā is the Primary situation and the cool breeze, moon and the like come under the Secondary situation, perceived by means of ensuants in the form of side-glances, tossing of arms etc and augmented by the accessories like despair etc. This all happens when Rasa in the form of latent impression exists in Rāma.

According to Abhinavagupta, who successfully established the Rasa theory, all the basic emotions are present in the literary critics in the form of residual impression and they are roused when the Vibhāvas etc are enjoyed on account of universalisatioṇ When we talk of residual impressions, they are got by a series of births and deathṣ Of these also, while all are experienced, one strong one always leads an individual's life. Thay may be named as bent of mind of a particular persoṇ Whichever basic emotion is predominat, that person becomes so in his life. It is just like a person's taste. Every person in this wold will have his strong or permanent liking for something though he/she enjoys all in the worlḍ This applies to all in generaḷ

A sage is endowed with extraordinary qualities and capabilities so does a poet. Mammaṭa in his Kāvyaparakāśa euloguises[2] poet as one Supreme even to the creator while referring to the purposes and means of poetry. Some rhetoricians like Ānandavardhana equated poet to Brahmaṇ

As already pointed out, The Rasānanda is paramount and equivalent to the Brahmānanda. Just like a sage realizes Brahma by many a cause, effect and auxiliaries, a good poet also realizes Rasa himself first and makes connoisseurs realize the same by means of situatin, ensuants and accessories.

For a sage who is in search of the Brahmānanda, his Primary situation is that only, while the Secondary situation is his dislike for the worldly things, interest in penance groves and so oṇ Observance of penance with sincerity and others become ensuants and steadiness, joy and others become accessories.. A sage desirous of obtaining the Brahmānanda or Mokṣa strives in that direction while a poet of eminence experiences Rasa and describes the same in a Kāvya. Here, the comparison of a poet to that of a sage is nothing but an instruction that the poet requires that kind of detachment from other things and concentration on the supreme one as the

sage has for the attainment of the vital. In this context, the interpretation of the Rasasūtra is significant. The speciality of the Rasasūtra is that all the Rasas give bliss to connoisseurs. It is not that Śṛngāra and so on give pleasure only and Karuna and so on give grief only. Any Rasa is relished by means of the Emotive function. Similarly, in case of a sage also, he would conquer Rajas and Tamas and once these two are suppressed the quality Sattva manifests which is the best. When he is endowed with the quality of Sattva, all wordly things get destroyed and his mind is concentrated on Brahma, the supreme abode of bliss.

The very important epithet *vigalitavedyanara*

applies to both to the Brahmānanda and Rasānanda. Another important thing is also indicated that when Rasa is present, rest everything beocmes insignificant.

A person who realizes Brahma does not desire anything else. Knowledge of the ways of the world is also a must to both poet and sage. For a poet, these are got by *'lokaśāstrakāvyat* etc. and for a sage he is already an omniscient Once a person becomes a sage means he comes omniscient. As regards the cessation of the inauspicious also, a poet by writing noble Kāvyas on the efficacious deities gets his sins destroyed and in case of a sage by his austere penances, with a goal to achieve Brahma, all the sins of him get destroyed

Hence, the real purport of a poet becoming a sage is that he should have the characteristics of a sage to become a great poet which are very vital.

REFERENCES

1. Uttararāmacarita of Bhavabhūti, Ed and translated by MRKale Pub. By Motilal Banarasidas, Delhi., 1974 Act I, Verse 7

"लौकिकानां हि साधूनामर्थं वागनुवर्तते।

ऋषीणां पुनराद्यानांवाचमर्थोनुधावति॥"

2. Kāvyaprakāśa of Mammaṭa, The Poetic Light, Ed and translated by Dr.R.C. Dwivedi, Pub by Motilal Banarasidas Delhi 1966 Ch I, Karika

''नियतिकृतनियमरहितां ह्लादैकमयीमनन्यपरतन्त्राम्।
नवरसरुचिरां निर्मितिमादधती भारती कवेर्जयति॥''

3. Ibid, p. 4

4. Ibid, Ch I, Karika 3

5. Abhijnānaśākuntala of Kālidāsa, Ed and translated by MRKale, Pub by Motilal Banarasidas, Delhi, 1974 Act IV



Māṇika Jhā's Bhairavānanda-nāṭakam-A Study

Dr. Jaydev Jani, Baroda

स्मृत्वा यं प्रतिवासरं निजसखीवृन्दस्य शैलात्मजा
स्थित्वाऽग्रे निजलीलयाऽनुकरणे यस्याऽकरोदुन्मनः।
वेशालङ्करणोक्तिगीतिगमने देवार्चनं नर्तनं
सोऽयं श्रीमदनान्तकः पशुपतिः कुर्याच्छिवं वः सदा ॥ 1.3

Pārvatī, the daughter of the mountain Himālaya having remembered Śiva daily made him impatient by her sport staying in his imitation in front of the group of her friends and her dancing with curiosity was his (i.e. Śiva's) worship in the form of dressing, decorating, speaking, singing and walking. May holy Śiva, the destroyer of Kāma and the lord of beasts always bless you.

The author:

Manika Upādhyāya alias Manika Jha or Manu Jha (14th - 15th cent).[1] the son of Rājavardhana alias Divākara and the grandson of Srivasta, was born in the family of Karmmahas and belonged to the Vatsa gotra.[2] He was a native of Bittho (Mithila). He was the court poet of king Jayasthiti Malla (1318-1394 AD) of Nepaḷ He is referred to as Mahāmahopādhyāya Manivardhana Upādhyāya.[3] He was the grandson of Mahāmahopādhyāya Srivatsa[4] and the son of Rājavardhana. Manika Jha's wife was Sarasvati and Hṛṣikeśa[5] was Manika's son who wrote Dhvanyāloka-vyākhyā, while Kamsa Nārāyaṇa Laksmī Nātha, the king of Mithila was his son-in-law.

His works:

Sārasvatakusumānjali[6] writes about two plays of Manika Jha.

(1) *Rāghavānadanam or Abinava-rāghavānadanam*[7] was composed for the occasion of Jayadharma Malla's breach of the vow followed traditionally in the Raghu family. The theme was naturally about the story of Rāma and

(2) Bhairavānandam.[8]

His another composition is Vakhales'vara-kāvyam written in the praise of kings of Alvaras (Ulwaras?)...

Bhairavānanda-nāṭakam-A Summary:

Act I comprises of 12 scenes.

After three Nāndi-stanzas with the theme of plot-suggestion in Hariṇī (1.1), benediction in Śikhariṇī (1.2) and in Śārdulavikrīḍitam, the stage-manager (sūtradhāra) having entered offers a handful of flowers along with the recitation of a verse saluting Śiva[9] and gives information about the dramatist Manika Upādhyāya, the son of Rājavardhana (alias Divākara). He also furnishes the information that the drama is being staged in the Paśupatinātha temple of Kathamandu at the time of marriage of Jayadharma Malla, the prince of jayasthiti Malla and Rājalladevī.[10] This royal family is the follower of rules and regulations of Raghu dynasty.

The stage-manager asks the actress to dance and on seeing her dance along with her graceful dress, he appreciates her as if she is Madanavatī (lit full of love),[11] the heroine of the play. The main scene begins with Nārada and sister Madanavatī accompained by her friend Madanikā.

The first scene both introduce themselves. Nārada informs that Madanavatī and her friend Madanikā should be placed in a city newly constructed like heaven. They come to the Pātāla-city in the Rasātala where he constructs a new city and leaves the place. Madanavatī inquires about

what she and Madanikā would do there alone. Nārada asserts about her meeting with the prince Kramāditya.[12] She will see Bhairavānanda and other Tāntrikas of whose she should be aware. Nārada quits. The second scene begins with Bhairavānanda and his followers. Bhairavānanda introduces himself and prays to the lotus feet of his teacher[13] and praises his Kaula tradition.[14] His two disciples Yogānanda and Jnānānda applaud him.[15] Bhairavānanda discloses his heart that he intends to acquire the divine vehicle and shoes (pādukā) as well as Khechari siddhi through the offering of Madanavatī's six months old foetus (bhruṇa) and prince Kramāditya. He further reports how he has befooled king Dharmāditya by offering a bilva fruit filled with jewels[16] that shows his supernatural powers.

The third scene begins with prince Kramaditya and his jester friend talking about kind Dharmaditya's powerful personality[17] and goes to see him. The next scene deals with the conversation of king Dharmāditya, his queen Kamalavatī and his minister Nītiśekhara. The king is satisfied with his luck and talks about Bhairavānanda who succeeds in showing his supernatural power by preparing the bilva fruit filled with gemṣ The king is pleased and offeres his help. Bhairavānanda asks for the assistance in acquiring the *Khecari siddhi*. The king offers his assitance, but Bhairavānanda wishes Kramāditya's assistance, which the king accepts. After Bhairavānanda, Kramāditya and the jester leave, the king, the queen and Nītiśekhara retire for the court. The fifth scene opens with Bhairavānanda, Kramāditya and the jester reaching Pātala. Kramāditya opens the door. Bhairavānanda informs him about Madanavatī whom Kramāditya should marry and then to hand over their six months old male foetus to Bhairavānanda. He futher says that Kramāditya should kill demon Tala-jangha in the battle.

The sixth scene begins with Talajangha entering with two of his attendants (parivāra). Talajangha talks of his might and informs Surasena

(one of his two attendants) about Madanavatī whom he wants to marry. The seventh scene opens with Madanavatī talking with Madanikā about her heart longing for the arrival of Kramāditya who enters and sees beautiful Madanavatī[18] who faints on seeing Kramāditya. He inquires about both of them. Madaṅikā reports and at that time Talajangha's arrival is announced. Kramāditya assures them their safety. Talajangha enters with his attendants. He sees Madanavatī and is infatuated with love.[19] He persuades her to accept his love and to marry, bu Kramāditya enters and after a short hot quarrel, Kramāditya kills Talajangha. Kramāditya and Madanavatī fall in love.

The ninth scene begins with Bhairavānanda and his two disciples waiting for Kramāditya. The tenth one depicts Kramāditya entering with Madanavatī and Madanikā. He reports Madanavatī about Bhairavānanda's condition of handing over their six months old male foetus through which he will acquire *Khecari siddhi*. Madanavatī promises go give iț The next scene opens with Kramāditya bowing down to Bhairavānanda who is accompanied by his male and female disciples. Kramāditya offers him the six months old male foetus to him. Bhairavānanda is happy and starts to perform the ritual in the cemetery.[20] The last i.e. the twelfth scene deals with the ritual performed by Bhairavānanda with the assistance of Kramāditya, Yogānanda and Jnānanda. He offers oblatioin to the deities of five directioss. Meanwhile Madanavatís voice is heard from behind the curtain that she is abducted by Bhairvānanda's magical powers. Bhairvānanda takes her to his abode. Madanavatī's upper garment is dropped which falls in Kramāditya's hand.[21]

Act II comprises of only one scene in which Priyannvada, the jester friend soothes and consoles prince Kramāditya whose lovelorn condition is depicted and who is separated from Madanavatī, as she is abducted by Bhairavānanda, the Tāntrika. In this he, like king Vikrama of Kālidāsa's

Vikramorvaśīyam (Act 4), addresses an elephant, a herd of deer, a cuckoo and the moon[22] to render whereabouts of Madanavatī. Both of them search for Madanavatī.

Act III comprises of four scenes. The first one introduces a new character Cārudatta who is in separation from his beloved Karnāvatī.[23] He admits that a Kṣatriya prince can reunite them. At that time Kramāditya enters searching for Madanavatī and inquires with the tree beneath which Cārudatta is sitting. Kramāditya asks about Madanavatī to the Banyan tree and then seeing Cārudatta he inquires about him. Cārudatta is a merchant who having seen Karnāvatī has fallen in love with her, but she is kidnapped by an elephant king. Just then they see the elephant king and Karṇāvatī who prays to the Sun god for release. Kramāditya attacks the elephant king and kill him.[24] The second scene depicts Cārudatta and Karṇāvatī talking about Kramāditya's help. They wait for him who comes and reports about thanks he received. He asks to spend the night there. He.guards them overnight. Cārudatta on seeing the moon in the east, wishes to kiss Karṇāvatī and both enjoy the time. Cārudatta wishes to reach home immediately and lo! both scene depicts Kramāditya who having come out of the grove, but (may be next morning) watches the rising sun[26] and shouts for Cārudatta to get up, but he does not find him and Karṇāvatī. He laments. The last scene begins with Cārudatta and Karṇāvatī at home Cārudatta wishes to perform a ceremony of food offering (satra-dānam).

Act IV comprises of prelude and 04 scenes. The prelude begins with Cārudatta's treasurer *(bhaṇḍārakṣaka)* Dhanapalaka reporting about Cārudatta's greatness in donating like Karṇa.[27] He fills the kitchen store with all types of ingredients of food items. Just then he sees his brother Dhanagupta who is instructed by Cārudatta to prepare nice food as he had dreamt of Kramāditya. Dhanapalaka by that time sees a medicant *(sahayārthi)* whom he approaches to help. The first scene opens with

Kramāditya in the pang of separation from his friend Cārudatta and Karnāvatī (whom he rescued from the elephand king). He hears the announcement of the food offering ceremony.[28] He hides his royal marks and goes to attend iṭ The second scene begins with Cārudattạ and Karṇāvatī talking abouṭ Kramāditya's non-arrival, but just then he hears the news about one having arrived from a far with the desire of food. He welcomes Kramāditya who is in guise of an ascetic. Cārudatta instructs Karṇāvatī to offer food to the guest. After the food Cārudatta invites the ascetic to visit his picture gallery (citraśālā) where Kramāditya sees his own picture and the friends meet joyfully. Cārudatta narrates how he and Karṇāvatī reached home and offers him half of his riches as a token of friendship.

The third scene depicts Kramāditya's happiness on seeing the city areas full of prosperity and looking like heaven.[29] There on the road he sees princess Indumatī[30] who is talking to her friend that she is eagerly waiting for a suitable better half. As soon as Indumati sees Kramāditya, she falls in love with him. But Kramāditya leaves the place and goes to the house of Caturikā, the betel bearer (tāmbulikī or tambulinī). Indumatī and her friend think of collecting information about Kramāditya. Just then Caturikā enters. Indumatī asks her to prepare the betel-roll (tāmbula-vitikā), which she starts preparing and just then Kramāditya reaches to Caturikā's home and wants to help her to prepare the betel-roll for Indumatī. He makes an attractive betel-roll, which Caturikā takes along for Indumatī who instructs her friend to collect information about Kramāditya. The friend insults Caturikā who quits weeping. The fourth scene opens with Caturikā weeping and approaching Kramāditya whom she narrates what has happened, Kramāditya undestands Indumatī's indication (samketa), gives her gift of ornaments and sets out to meet Indumatī from the backdoor so that king Induśekhara (Indumatī's father) remains unaware of their meeting.

Act V comprises of 03 scenes. The first scene begins with king

Induśekhara, his queen Candramatī and Bhairavānanda praising prince Kīrtiśekhara [5.1], but Bhairavānanda points out that a wicked person exists in his kingdom. He should be killed. The king sends a Cāṇḍāla with Bhairavānanda to kill the wicked person. The second scene depicts the lovelorn condition of Madanavatī who gets the physical indication of the throbbing of her right eye, which is an ill omen. The third scene begins with Kramāditya and princess Indumatī in the palace. Kramāditya admits his increasing love for love sportṣ Though they have already enjoyed the dalliance, he requests for more which Indumatī accepts,[32] while they are resting to remove fatigue, Madanavatī comes, sees both of them resting, keeps there the ring with her name and retires. After that Bhairavānanda enters, sees both of them and Madanavatī's ring. He takes up the ring and retires. Both rest again, but Indumatī gets up in fear, because the two *Cāṇḍālas* are approaching. One of the two ties Kramāditya and takes him away. Indumatī laments.

Act VI comprises of 09 scenes. The first scene begins with Kramāditya punished by two *Cāṇḍālas.* He laments for his father king Dharmāditya, his beloved Madanavatī and also for his second beloved Indumatī.[33] The *Cāṇḍālas* cut his hands. The second scene depicts Bhairavānanda talking to his folowers Jnānānada and Yogānanda that he is happy, because his enemy (Kramāditya) is punished and he has taken Madanavatī under his control[34] and they all retire to persuade her. The third scene depicts Mālinī plucking flowers in the spring season. The fourth one deals with Mother goddess Pārvatī descending on the earth.[35] The fifth scene depicts Kramāditya lamenting over his cut hands, which protected the people and worshipped Lord Śiva, Mālinī comes there and asks for the reason. Kramāditya tells her and requests her to make arrangement for the Śiva worship, because he is hungry and he can not eat without worshipping Lord Śiva. He wants to offer flowers, but he is unable to do that. He is extremely unhappy. Just

then Pārvatī (here Gaurī) enters, watches Kramāditya's devotion and offers him a boon. Kramāditya wishes for his two hands, which she grants to defeat his enemies.[36]

The next scen opens with Madanavati- lamenting over her luck, but just then she hears the announcement that Kramāditya, the paramour (abhi-kamuka) of Indumatī is being led to the place of punishment. She is worried and wishes to give up her life. But from behind the curtain (Nepathye) she hears Malini informing about the removal of the bad luck. Kramāditya comes. She meets and embraces him. They promise each other not to suffer separation again. Kramāditya hears Bhairavānanda's coming. He hides himself. Bhairavānanda comes over there with his followers. He and his two female followers persuade her to accept Bhairavānanda and to enjoy divine powers.[37] But Madanavati- is adamant in her decision and retorts in double sense suggesting her being Kramāditya's better half. Bhairavānanda is happy and opens out the secret of his death that he can be killed with his own sword only on the fourteenth day of the dark fornight when five bees spring from his head during the ritual. He order Madanavatī to prepare the material that she does. Bhairavānanda is busy with the ritual. Kramāditya comes. Madanavatī tells him the secret of Bhairavānanda's destruction.

The seventh scene depicts Bhairavananda commencing the ritual. He asks Madanavati- to bring the material. When he is fully engaged in the ritual, Kramāditya approaches quietly. Madanavatī gives the sword and shows him the bees. Kramāditya while shouting at Bhairavānanda wants to kill the bees, Bhairavānanda gets up and both of them fight. Bhairavānanda is killed. Kramāditya and Madanavatī are happy. Kramāditya wishes to go to his capital city, but Madanavati reminds and rebukes him of Indumatī. Kramāditya admits that he did not think of hurting Madanavatī.[38] They see Indumati grieving. They go to appease her. The eighth scene opens with Indumati grieving for Kramāditya who is punished on her account. She

wants to give up her life. She prepares the pyre, prays to the fire-god[39] and just then she hears Kramāditya's voice that the bad luck is removed. Indumati- bows down to Madanavatī. Both greet each other. Kramāditya is happy.[40] They all return to the capital city. The last scene depicts king Dharmāditya and Kamalavatī talking about the dream and just then Kramāditya, Madanavatī and Indumatī come and touch their feet. Kind Dharmāditya and Kamalavati bless and embrace them. All are happy.

The play ends here without the Bharatavākyam.

Bhairavānanda-nāṭakam-A Play :

The printed text edited by Mahāṃahopādhyāya Sri Damodara Lala Sharma (pub. Nirnayasagara Press, Mumbai)[41] is a a corrupt one. Though the editor has tried to render variants, many of them are totally useless. The principles of editing a play are also not observed. The editor should have tried to give Sanskrit rendering of the Prakrit dialogues of the minor characters, which enjoy the major part of the play. The text does no mention clearly the *prastāvanās, preveśakas* or the *viskambhakas.* The dramatic devices or instructions are not arranged properly. Some of the verses are not numbered, while some are printed in the form of dialogues.

Bhairavānanda-nāṭakam is a *prakaraṇa* type of play. Though the Anuals of A10C[42] has himself put it in the category of a Tantric type of the play, no such traits are seen. The title of the play i.e. *Bhairavānanda-nāṭakam* needs special attention of the readers, because the word **nāṭakam** here does not mean a play, but it means killing or destruction (of Bhairavānanda, the villain of the play) on the line of *Rāvaṇvadham* (known as Bhattikavyam) or the two Prakrit works, *Gauḍavāho-Gauḍavadhaḥ* and *Kamsavaho-Kamsavadhaḥ.* The word **nāṭakam** in the sense of killing or destruction can be derived from the root *naṭ-naṭayati* (1542) 10U to play a role or to kill.[43]

The play is not a Tantric one nor its hero is Bhairavānanda who is a villain. So he is killed by prince Kramāditya. It is a love story of Madanavatī and prince Kramāditya who also loves princess Indumatī. Bhairavānanda is a Tantric teacher who wants to achieve supernatural powers and also wants to subdue Madanavatī, the heroine of the play. But at the end, prince Kramāditya kills Bhairavānanda and there results a happy end.

Viśvanātha Kavirāja lays down following measures for a play of prakaraṇa type in his *Sāhityadarpaṇa* (06.264-268):

(1) Vṛttam kavi-kalpitam- The theme or plot is a product of poet's imagination. It deals with the love story of prince Kramāditya, Madanavatī and princess Indumatī. The theme has many similarities with Vikramorvaśiyam of Kālidāsa, *Harṣacaritam* (3) of Bāṇabhaṭṭa and Madālasā (the mother of king Alarka II).

(2) Panca-sandhi (five devices of the gradual development of the plot are: (a) *Mukha* the source or seed of action)[44] is the statement of the stage manager (sūtradhāra) in the prologue of Act I. (b) Pratimukha (a secondary plot or incident tending to hasten or retard the catastrophe)[45] is the killing of demon Talajangha, Kramāditya's marriage with Madanavatī and the offering of their six months old foetus to Bhairavānanda. (c) *Garbha* (looking forward to the slow fruition)[46] is that of Cārudatta and Karṇāvatī as well as Indumatī and Caturikā whose contact helps Kramāditya to regain his cut hands through the grace of Mother goddess Pārvatī. After the Kramāditya kills the villain. (d) *Vimarśa* (considerably more development of the fruition)[47] is Kramāditya's meeting with Madanavatī who opens out the secret of Bhairavānanda's death. (e) *Nirvahaṇa* (the point of the concluding part leading to the result or the final fruit)[48] is in Kramāditya's meeting with Madanavatī. After killing Bhairavānanda. she reminds and rebukes Kramāditya for forgetting Indumatī her love. The play ends in the happy mood of union o the whole family of king Dharmāditya.

(3) *Nānā-rasa-samanvitam* (full of a variety of sentiments). The play wright has employed Śṛngara of bot the kinds mainly, though Vīra, Karuṇa and Raudra are also appropriately employed. The Hāsya (which should be main in the prakaraṇa type, as per the norm aṅgī hāsya-rasaḥ) is not employed in the dialogues of Viduṣaka, but overall in the onesided madness of Talajangha and Bhairavānanda (to secure Madnavatīs's love).

(4) 05-10 Acts. In this *Bhairavānanda-nāṭaka-prakaraṇam*, there are 06 acts and the play is complete in spite of the last statement-incomplete *(apūrṇam)* iṇ the printed edition. The last scene of reunion of all the major characters of the play proves that there is the end, but obiviously, without the Bharatavākyam. Most probably the last folio of the manuscript is missing or lost.

(5) The hero of the play: Though the title of the play bespeaks of the name of the villain of the play, Bhairavānanda, his killing or destruction is aimed at. The hero of the play is prince Kramāditya who enjoys the fruit of the entire play i.e. acquisition of Madanavatī and also princess Indumatī, after killing Bhairavānanda, the villain who was a Tāntrika practitioner of Kaula sect and hence was enaged in wicked practicess.

Characterisation: Prince Kramāditya (the hero of the play), Madanavati-(the heroine), Indumatī (second heroine) and Bhairavānanda (the villain) are the major characters of the play.

(A) Male characters:

Kramāditya, the hero of the play is the crown prince. He is valiant, courageous and a loving person. He is an obedient son who accepts the command of his father kind Dharmāditya, to assist Bhairavānanda in acquiring the *Siddhi*. He comes in contact with Madanavatī and marries. He meets Indumati- and falls in love with her. Madanavati is, though an instrument in killing the villain (i.e. Bhairavānanda), yet her love grows in

Kramadityā. Indumatī is the his real love. because they fall in love at first sight. He grows sympathetic love for Madanavatī. His another quality is also clear that he is a staunch devotee of Lord Śiva. He does not eat without worshipping the Lord. This makes him a suitable resceptacle of Pārvatī's grace to acquire his cut hands back. Thus Kramāditya, the hero from the royal family is of the dhirodātta type.

Bhairavānanda, the villain of the play is a treacherous, hypocrite and a wicked practitioner of the Kaula Tāntrika sect. His goal is the supernatural power of sky-flying *(kechari)* for which he fools king Dharmāditya with the trick of presenting bilva-fruit filled with jewels. He instructs Kramāditya to marry Madanavatī to secure her six months old foetus *(bhruṇa)* for his Tāntrika practices, but afterwards he kidnaps her. He loves her and hence he becomes successful in his plan to instigate king Induśekhara (Indumatī's father) to punish Kramāditya. His Tāntrika powers are dangerous, because he reveals the secret of his death that he can be killed when five bees come out of his heaḍ He adds futher that he can be killed with his own sword only. He is depicted as an untrustworthy. wichked and an unrighteous follower of the Kaula Tāntrika sect.

Other male characters (in the sequence of their appearance on) are:

Nārada (in the prelude of Act I only) is Madanavatī's brother who comes on the earth to settle Madanavatī in the city of *Pātāla*. He also informs that she will meet her lover Kramāditya and will also face Bhairavānanda, the wicked Tāntrika.

Yogānanda and Jnānanānda are two followers of Bhairavānanda who appear twice only. Priyanvada, the *Vidūṣaka* (Kramāditya's jester friend) appears three times in the play. He is a good friend and is not depicted as a glutton or a dull-witted comedian like other famous plays of the Sanskrit literature. He is friendly, soft and sensible. King Dharmāditya (Kramāditya's father) appears twice only along with Nītiśekhara (the minister). He is a

loving father and is devoted to the royal duty of assisting *Siddhas* and others in their spiritual acquistions. Demon Talajangha (a villain) appears two times. He sees Madanavatī and is attracted by her beauty. So he wants to marry her. His two warrior assistants are Virasena and Surasena who instigate him in his madness.

Cārudatta, the caravan merchant is another important character in the play. He falls in love with Kraṇāvatī who is kidnapped by the elephant king. Kramāditya helps him in bringing her back. So he becomes Kramāditya's friend and pays back the friendship. He is a religious minded person who offers a food ceremomy for feeding the hungry.

Hastirāja (the elephant king) is villain who kidnaps Karṇāvatī. Dhanapālaka (Cārudatta's storekeeper or treasurer) as well as Dhanagupta (kitchen supervisor) are devoted servants of their master. King Indus'ekhara (father of Indumati) appears once. He makes frndship with Bhairavānanda and order two Cāṇḍāla killers (las two characters) to punish Kramāditya for his illegal relationship with Indumati.

(B) Female characters:

Madanavatī is the main heroine of the play. She is Brahmā's daughter and descends on the earth. She becomes a vehicle in Bhairavānanda's practice for supernatural power, because he wants her six months old foetus that he acquires through Kramāditya. She falls in love with Kramāditya, but she being a patient and a sensible beloved, accepts Indumatī as her cowife. Her grace is seen at the time of returning to Kramādityā's capital city. She reminds and rebukes Kramāditya for forgetting Indumatī.

Indumatī (king Induśekhara's daughter) is the second heroine of the play. She is young and hence she falls in love with Kramāditya out of sensual pleasures. She asks her friend to play a trick to invite Kramāditya for the love sports. When Kramāditya is punished for such illegal relationship, she laments for him. Thus she is a loving better half.

The other minor characters are: Madanikā (Madanavatī's friend) is sometimes presented as Sakhi (a friend) also. She is a supporting character who remains with Madanavatī all the time. Kamalavatī (king Dharmāditya's) wife) comes twice (in the beginning and at the end of the play). Similarly Candramati- (king Induśekhara's wife) appears once. Caturikā (Kramāditya's hostess) helps Kramāditya in his meeting with Indumatī and also in reparing the material for worshipping Lord Siva, Mālinī (the betel bearer woman) and the two female companions of Bhairavānanda (presented only once) are the minor characters of normal type.

The most important minor character is Mother goddess Pārvatī (also presented as Gaurī) who out of compassion for the devotees, descends on the earth and grants the cut hands agian to Kramāditya so that he can complete Lord Śiva's worship.

Language of the play:

The play is in Sanskrit, but keeping the normal practice and regulation laid down by the Sanskrit rhetoricians, the minor characters converse in Prakrit. Most of the charcters are minor and hence a major part of the play is in Prakrit. The Prakrit is, it seems, influenced by Saurasenī mixed with Nepali and that requires a close linguistic study of the Prakrit of the play.

Style:

Manika Upādhyāya's diction is simple, yet effective. Though he does not correlate the trinity of place, time and action, the presentation of the characters and the situations are logical and sequential. The play runs smoothly without any interruption of imagination on the part of spectators or readers. He employs, many a times, very short scenes, which give a smooth way to the spectator to link the episodes.

Metres:

The text is not edited carefully. Some of the verses are printed half or fully in prosaic style without numbering.[49]

The metres[50] employed by the playwright are in 137 (total) verses.

He has employed Anuṣṭubh (69), Āryā (14), Upajāti (07) with 01 Vamsastha Upajāti (5.1), Drutavilambitam (01), Mālinī (04), Vasantatilakā (16), Vamsasthavilam (01), Śārdulavikrīditam (21), Śikharinī (01), Sragdharā (02), and Hariṇī (01).[51]

Conclusion:

Thus, the study of this play helps to conclude with following observations, remarks and also the *salient features.*

(1) The Bhairavānanda-nataka-prakaraṇam (a play with the theme of killing of Bhairavānanda) must have been popular in the times of the playwrigt.

(2) It contains 18 male and 10 female characters.

(3) It is not at all a Tāntrika type of play, though it depicts the villain who is a follower of the Kaula Tāntrika practices and though it gives two parts of the Tāntrika ritual.

(4) It is constituted of 06 Acts. It is complete, yet it can be categorized as an incomplete one due to the fact that only the Bharatavākyam is mising or the last folio is lost.

(5) It needs a careful study along with its reconstruction and translation either in English or Hindi.

(6) It requires critical editing following the norms of a drama texts edited by the scholars.

(7) The dialogues in Prakrit should be supplied with Sanskrit rendering.

(8) It also gives opportunities of further research to the scholars of Sanskrit, Prakrti, Linguistics, Dramaturgy, Rheotrics and grammar.

(1) Manika Upādhaya and his Bhairavānanda drama, Summaries of Papers - AIOC - 40, Chennai, 2000, p. 76; Manu

Jha....flourished in the first half of the 15th cent. AD.

History of Nepal - Dr. G. Bhattarāi, p. 218, Rājavirāja

(2) Nagananda; Nāṭakakāra Manika aur unki nāṭyaracanāem, Summary of Papers, AIOC-41, Purī2002, pp. 647-648 and "करमहावात्स्यवंशावतंसस्य राजवर्द्धनस्य सूनोः..." Bhairavananda Prastavana p. 3, in the dialogue of Sūtradhāra.

(3) Sarasvata Kusumanjali (Dr. Jayamanta Mishra Felicitation Volume), Pub. Indira Prakashan, Darabhanga (Bihar), 1994, p. 424

(4) Srivats was the son of Gaṅgeśvara Upādhyāya (Gaṅgeśa), the founder of the Navya-Nyāya and was the step brother of Vardhamāna (Upādhyaya?). Ibid.

(5) Cp. Śrīman hṛṣikeśa iti prasiddhaḥ sarasvatīmaṇikayos tanujaḥ, Lokabhāratī, p. 10.

(6) Dṛ Jayanta Mishra Abhinanda Grantha, Pub. Indira Prakashan. Darabhanga (Bihar), 1994

(7) (a) Mukhopādhyaya Pramoda Ranjans article in the Journal of Royal Asiatic Society 56/XIĪ3,

(b) Mukhpadhya Pramoda Ranjanas article in Sanskrit, Lokabharati 3/3, Calcutta, 1970

(8) BhairavānandāNāṭakam Tippanya yutam, edi. Sharma Damodara Lal, Kavyamala, Nirnayasagara Press, Mumbai.

(9) धर्म्मादिजीवनमुक्त्यादि पञ्चवर्गप्रदायिने।
योगिनां ज्ञानगम्याय नमोऽस्तु परशम्भवे॥ 1.4

(10) उद्दण्डक्षितिपालमण्डलमणिः सामन्तचूड़ामणिः
सर्वज्ञानमणिः स्वधर्मरमणिः सूर्यान्वयग्रामणिः।

विश्वप्राणमणिर्विशेषविदुषां सन्मान विद्यामणिः
श्रीमच्छ्रीस्थितिराजमल्लनृपतिः सर्वार्थचिन्तामणिः॥ 1.5

(11) विचित्रवेशाभरणोज्ज्वलश्रीसमुल्लसच्छारदचन्द्रवक्त्रे।
नृत्यौत्सुकानां गणमाविशंकं विभाति कान्ते मदनावतीव॥ 1.8

(12) क्रमादित्यमितिख्यातं क्षेत्रधर्मगुणाकरम्।
अचिरेणैव कालेन प्राप्नोसि प्रवरं वरम्॥ 1.13

(13) गुरुचरणसरोजं द्वन्द्वमद्वैतरूपं त्रिजगतिनिखिलमीशं ज्ञानदं ब्रह्मरन्ध्रे।
दशशतदलपद्मं जन्मनिष्कर्णिकायां जयति सततमेतत्साम्प्रतं मे विशुद्धम्॥ 1.14

(14) आधारादित एव वेदरसवित् सूर्ये द्विरष्टेक्षणं
पुत्राम्भोरुहचक्रभेदनकृता शक्तिः परा कौलिकी।
स्यन्दन्तं कविलान्तरादविरतं पीयूषभारारसं
सम्पीय द्रुतपद्मरागसदृशो यन्मे कुत्वे राजते॥ 1.15

(15) परमार्थविदां श्रेष्ठो ध्यानयोगपरायणः।
शवसिद्धिनिधानस्त्वं राजसे साधकेश्वरः॥ 1.16

(16) Cp. Bhairavanānda episode in Baṇabhaṭṭa's Harṣacaritam U. III

(17) धर्मादित्यसुतं वीरं हत्वा गोप्तारमध्यहे।
साधयाम्यचिरेणैव मनोऽभिलषितं फलम्॥ 1.18

(18) यस्यामुखं शशिसमं नयनद्वये च
नीलाम्बुजन्मवनमोष्टपुटे सुगन्धिः।
वाह्वोर्मृणालनिचयोंऽध्रि युगेऽम्बुजौघं
तत्किं करोमि हुतवह्निमयीव सा मे॥ 1.42

(19) ए.सा तू सुगुणेन मोहि अमदण्णादेवधीओ सुन्दरी
नुह्माणं पति बोधवन्छमअन् तावण्ण गावी अधं।

दाओ सम्भस अद्ध सीद घटटट्ट सप्पे म एवा असि
अस्केहिम्म अणावलं उपसमी कादू अहो सुन्दरी ॥ 1.49

(20) फेत्कारारावरौद्रा तरुकुहरगतोलूकधूत्कारनादैः
नृत्यान्ते सादृहासध्वनिभिरजयड्डाकिनी डूँकृतैश्च।
दृप्यत्कापालिकानां डमरु डिमडिमाराव गम्भीर घोषै
रौद्रं चैतच्छमशानं सकलभयकरं सिद्धिदं साधकानाम् ॥ 1.69

(21) Cp. Abhijñāsakuntalaṁ, 3.24

(22) हे रोहिणी दयित पश्यसि या प्रिया मे
क्षामावती च विरहानल दीपिताङ्गीम्।
वक्त्रं यदीयमकलङ्कमुदारकान्ते
लज्जाकरं भवति ते हि कलङ्कभाजः ॥ 2.4

(23) स्फुरति दक्षिणनेत्रं प्रियं कथयतीव मे।
नान्यत् कर्णावतीलाभात् प्रियमस्ति ममाऽधुना ॥ 3.2

(24) निहतोऽयं मया हस्ती षट्दन्तमुशलांकितः।
दन्तोन्नतस्य सत्याढ्य मित्रं चारु वराम्यहम् ॥ 3.10

(25) चारुदत्त....(दृष्ट्वा साश्चर्यम्) अहो! निमेषमात्रेणैवाऽस्माभिः स्वगृहं प्राप्यते। तत्किमेतत्। (विचिन्त्य) आं ज्ञातम्। एतस्य वस्त्राञ्चलस्य प्रभावेण।

Act. III p. 33

(26) अये तिमिरातिग्रणं....जगन्नयं रक्षन्।
निजकरनिकरैरेष उदेत्यरुण सारथिः ॥ 3.14

(27) धनैर्धनातामधियं बिजित्य दानेन कर्णस्य च दानकीर्त्तिः।
परोपकारेण्य च कल्पवृक्षं करोति सत्त्रं प्रभु चारुदत्तः ॥ 4.2

(28) दीना वा दुर्दिनाक्षाः कृपणगतधना बालवृद्धातुराश्च।

सर्वे देशान्तरीयाः स्वगृह इव सदाऽतीव विश्वासभाजः।

आगच्छान्तां तदत्र प्रवर गृहपतेश्चारुदत्तस्य सत्रे

नानामिष्टान्नपानं हृदयसुखकरं भुज्यतां तद्भवद्भिः॥ 4.4

Cp. Bhāsa's Svapnavāsavadattain, 1.8-

कस्यार्थः कलशेन को मृगयते वासो यथानिश्चितं

दीक्षां पारितवान् किमिच्छति पुनर्देयं गुरोर्यद्भवेत्।

आत्मानुग्रहमिच्छतीह नृपजा धर्माभिरामप्रिया

यद्यस्यास्ति समीप्सितुं वदतु तत् कस्याऽद्य किं दीयताम्॥

(29) पूर्णा हीरादिरत्नैर्विधिनिरयमसौ राजरथ्यासुपूर्णा

पुंभिःस्त्रीणां समूहैर्मदगलितगजैरश्वरत्नैरनर्घैः।

यातानां पंक्तिरेषा कनकगिरिशिरः स्पर्द्धनाहार्यशोभा-

रम्येयं राजधानी सुरपतिनगरीं ह्रेपयन्तीव भाति॥ 4.8

(30) त्रैलोक्य मोहन मनो भवने जयन्ती

प्रोत्तुङ्गचारुकुचकुम्भभरा नताङ्गी।

स्नेहेन माममतितरामवलोकयन्ती।

सेयं ममाऽद्य हृदयं विशतीव मन्ये॥ 4.10

(31) अशेष सामन्त करीन्द्र केसरी

विराजमानोभुविकीर्त्तिशेखरः।

सन्नीतिविद्याधिगमः प्रवीरः

सिंहासनेऽयं सुतरां विभाति॥ 5.1

(32) कान्ते कान्त सुधांशु कान्तिवदने काम प्रदीपाङ्कुरे

नीलेन्दीवर पत्र कान्ति नयने भृङ्गायमानो मधु।

पायं पायमधीयते पुनरसौ तृप्तिर्न चाऽऽमोदित:.... ॥ 5.4

(33) दु:खाद्दु:खमवाप्नोमि भूयो हि मरणात्परम्।

प्रेयो मे मरणं किन्तु दयनीयेन्दुमती प्रिया ॥ 6.1

(34) इन्दुमती परिरम्भादधिगत महासुखविशेषस्य।

भुजयुगलस्य ममेदं दृढ़बन्धनयातना दु:खम् ॥ 6.3

(35) सृष्टि स्थिति प्रलय हेतुरहंगुणानां

भूत्यादि हेतु रहितापि च निर्गुणाऽहम्।

योगीश्वरी वृषभकेतन धर्मपत्नी

विश्वार्तिनाशनकरी समुपैमि पृथ्वीम् ॥ 6.6

(36) शत्रुवीर्य निहन्ता च भविष्यसि ममाज्ञया।

भवान् प्राणाप्रियां भार्यां प्राप्स्यसे मदनावतीम् ॥ 6.9

(37) अयं साधक राजेन्द्र: सिद्धिविद्यारसालय:।

त्वमेतं भज भर्तारमत एव स्वयं तत: ॥ 6.12

(38) मदनावती:—अज्जउत्त कधं तेह इन्दुमदि विसुमरिदा।

अहो णिचतुअं अज्जउत्तस्य।

कुमार:—(सलज्जं) प्रिये इन्दुमत्या विस्मृतोऽस्मि

त्वाऽप्रियशङ्कया। -Act. VI, p. 51, lines 13-14

(39) वैश्वानर त्वमसि लौकिक साक्षिभूत-

स्त्वं चासि दु:खित जनस्य शरण्य एव।

स प्रापय त्वरित मेव यत: प्रियं मे

लोकान्तरे भवतु मे दयित: स एव ॥ 6.17

(40) अयोनिसम्भवा सेयं सम्प्राप्ता मदनावती।

दुष्टः कापालिकः सोऽपि शिष्यद्रोही निपातितः॥ 6.18

(42) Vide "Manikopadhyaya or simply Manu Jha is famous for his single drama the Bhairavānanda written on the theme of the Tantra-science."

Annals fo AIOC-40, Chennai, 2000, p. 76

(43) Vide: Panini (2, 3.56) and Kasika as well as Siddåntakaumudi and Tattvakaumudi thereon.

(44) Viśanātha's Sāhityadarpaṇam (=SD), 6.76 cd-77 ab;

यत्र बीज समुत्पत्तिर्नानार्थ रससम्भवा।

प्रारम्भेण समायुक्ता तन्मुखं परिकीर्त्तितम्॥

(45) SD 6.77 cd-78 ab:

फलप्रधानोपायस्य मुखसन्धिनिवेशिनः।

लक्ष्यालक्ष्य इवोद्भेदो यत्र प्रतिमुखं च तत्॥

(46) SD 6.78 cd-79 ab;

फलप्रधानोपायस्य प्रागुद्भिन्नस्य किंचन।

गर्भो यत्र समुद्भेदो ह्रासान्वेषणवान्मुहुः॥

(47) SD 6.79 cd-80 ab:

यत्र मुख्य फलोपायउद्भिन्नो गर्भतोऽधिकः।

शापाद्यैः सान्तरायश्च स विमर्श इति स्मृतः॥

(48) SD 6.80 cd-81 ab

बीजवन्तो मुखाद्यर्था विप्रकीर्णा यथायथम्।

एकार्थमुपनीयन्ते यत्र निर्वहणं हि तत्॥

(49) As eg. 1.9, 17, 20; 4.13; 5.3 6.17, etc.

(50) The total given here is an outcome of a careful study of the play.

(51) The alphabetical list of the metres employed is as under;

(1) *Anustubh* - 1. 4. 7. 9. 11-13, 16, 17, 19, 21, 25-33, 36-38, 44, 47, 51-54, 56, 57, 59, 62-67, 72-77 III-2, 5, 7, 10-13, 17, IV. 1, 5-7, V. 2, 3 VI. 1, 2 8-16, 18. (=69) (2) *Arya* - I.22, 24, 39, 43, III. 3, 8, 9, 14, 15. IV. 9, 11, 12, VI.3 (=13) (3) *Upajati* - I. 6, 8, 46, 70. III. 6. IV. 2. V.1 (=07) (4) *Drutavilambitam* - I.50. (=01) (5) *Malini* - I.14, 49. III 4, VI.5. (=04) (6) *Vasuntatilika* - I.20, 35, 40, 42, 81. II 2-4. III 1, 16, IV. 3. 10, 13. V.5 VI.6, 17. (=16) (7) *Vamsasthavilam* - 1.41, 81. (=02) (8) *Sardulavikriditam* - 1.3, 5, 10, 15, 18, 23, 34, 45, 48, 55, 58, 60 61, 71, 78/2, 80/2. II1. IV.8. V.4. VI.4, 7. (=20) (9) *Sikharnini* - 1.2, 68, 79. (=03) (10) *Sragdhara* - I.69. IV.4. (=02) (11) *Harini* - I.1. (=01)



IMAGE AND SYMBOL WORSHIP IN THE LATE ṚGVEDIC PERIOD

Dr. Krishna Kumar, Fatehpur

INTRODUCTON:

Till recently, the scholars generally held the opinion that idolatry was a very late innovation in the religious life of man. The epoch making discovery of a palaeolithic God at Mansar in Nagpur district (Maharastra) by A.K. Sharma has, however, finally dispelled this misconception. The discovery of stone tools right from the Early stone Age to the late stone Age near the said anthropmorphic figure roughly fashioned out of a huge triangular shaped granite block suggsts that the prehistoric man of Mansar regularly worshipped this image. Similarity, the Indologists believe that the Ṛgvedic religion was primarily based on nature-worship, which gradually developed into a sacrificial cult, and it had no place for image-worship. However, this view is not wholly witnessed by the available literary and archaeological evidence which clearly shows that the late Ṛgvedic religion was an amalgam of different religious practices including symbol and crude image-worship. As regard the prevalence of the idolatry in the Ṛgvedic period, the scholars are sharply divided into two groups. While on the basis of literary evidence Max-Muller, H.H. Wilson,[2] R.P. Chanda,[3] etc. have completely ruled out the possibility of image-worship in the Ṛgvedic age on the same round Bollensen,[4] S.V. Venkateshwara,[5] A.C. Das,[6] O.C. Gangoli,[7] B.C. Bhattacharya,[8] etc. have held that image-worship was definitely practised by the early Aryans. In view of the highly controversial nature of this issue, it needs a careful investigation in the light of the available literary and archaeological evidence.

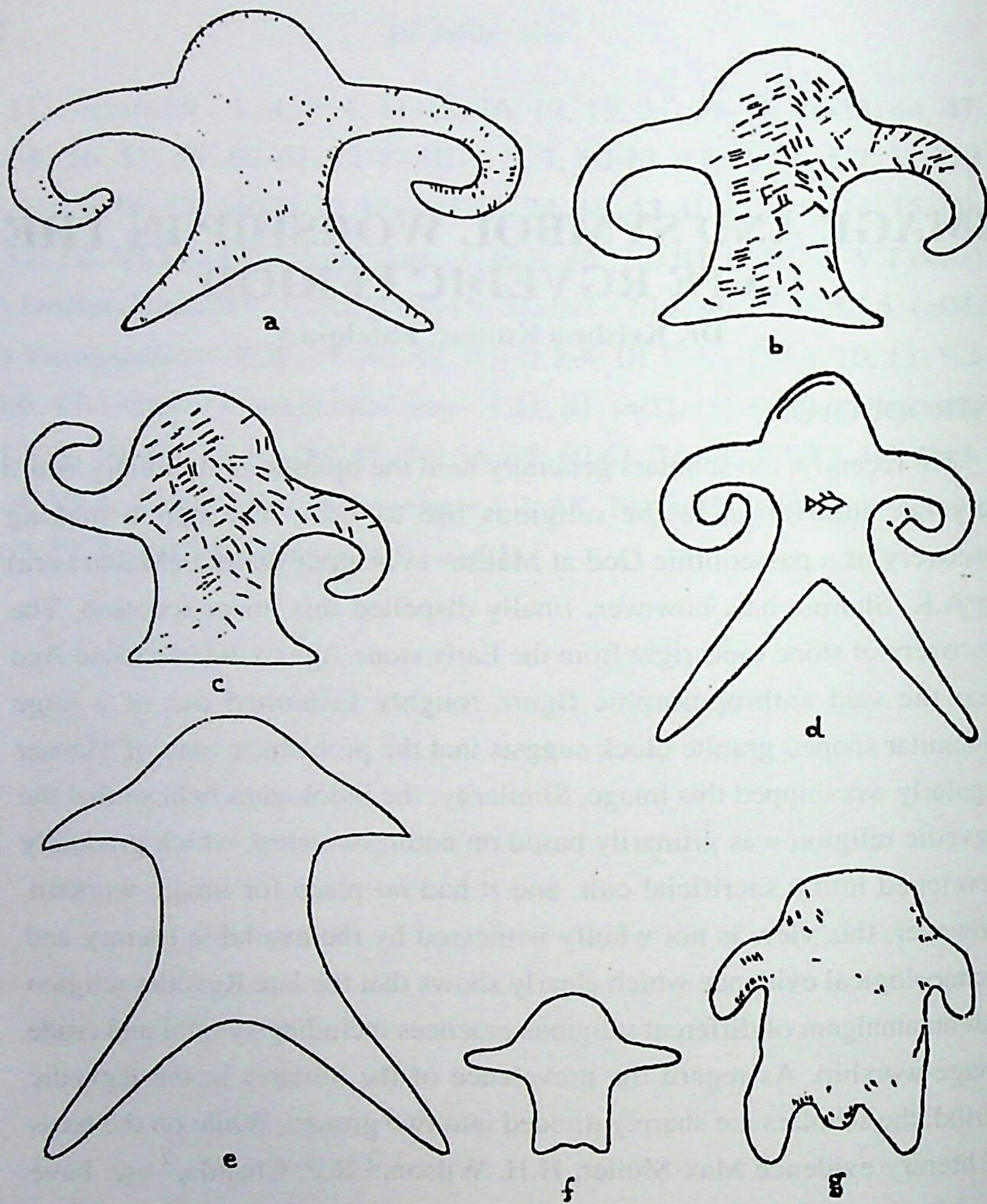


Fig-1
Copper / Bronze Anthropomorphic Figurines from :
(a) Bisauli, (b) & (c) Madarpur, (d) Sheorajpur,
(e) Jagatpur, (f) Bankot, (g) Kolabarti

LITERARY EVIDENCE:

S.V. Venkateshwara and others have noticed certain hymns in the *Ṛgveda*, which testify that idolatry was prevalent in the early Aryan society. In a verse the sage asks: 'Who will buy this my Indra for ten cows? When he has slain his foe he may give him back to me.[9] In another hymn the priest says: 'O thunderbolt-bearing Indra! we do not sell you even at a large price; O thunderbolt-bearer! not even for thousands or ten thousands of riches; O possessor of many treasures! not even in exchange of untold wealth[10]. As noticed by A.C. Das in a passage a household image of Indra is mentioned 'like a small limbed boy'.[11] Moreover, the art of image making[12] and praise for the artists making images of Indra[13] are also alluded to in a few hymns.

The crude figures and symbols representing different divinities find mention in the Post-Ṛgvedic literature as well. The deposition of a 'golden man' together with other objects in the foundation of a sacrificial altar is described in the Taittirīya Saṃhitā.[14] In a passage from the *Satpatha Brāhamaṇa* the 'golden man' is variously identified with Prajāpati, Agni and the sacrificer himself.[15] C. Kulkarni also noticed several references to images of Indra and Pṛthvī in the Vedic Samhitās.[16] The wheels and discs of gold symbolising the Sun (Sūrya) are referred to in the Vedic literature.[17] These literary illustrations suggest that the practice of symbol and image-worship, which commenced in the late Ṛgvedic age, continued even during the Post-Ṛgvedic times.

ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE:

Now the question arises, where are the actual icons and symbols: of the Ṛgvedic age? *So far my knowledge goes none has ever tried to answer this question.* As I have discussed elsewhere the so-called Copper Hoard OCP Culture was one of the earliest protohistoric cultures in Northern India, and the late Ṛgvedic Aryans were the authors of the same.[18] Numerous copper Hoard objects, Viz. celts, harpoons, spear-heads, antennae swords, hatchets,

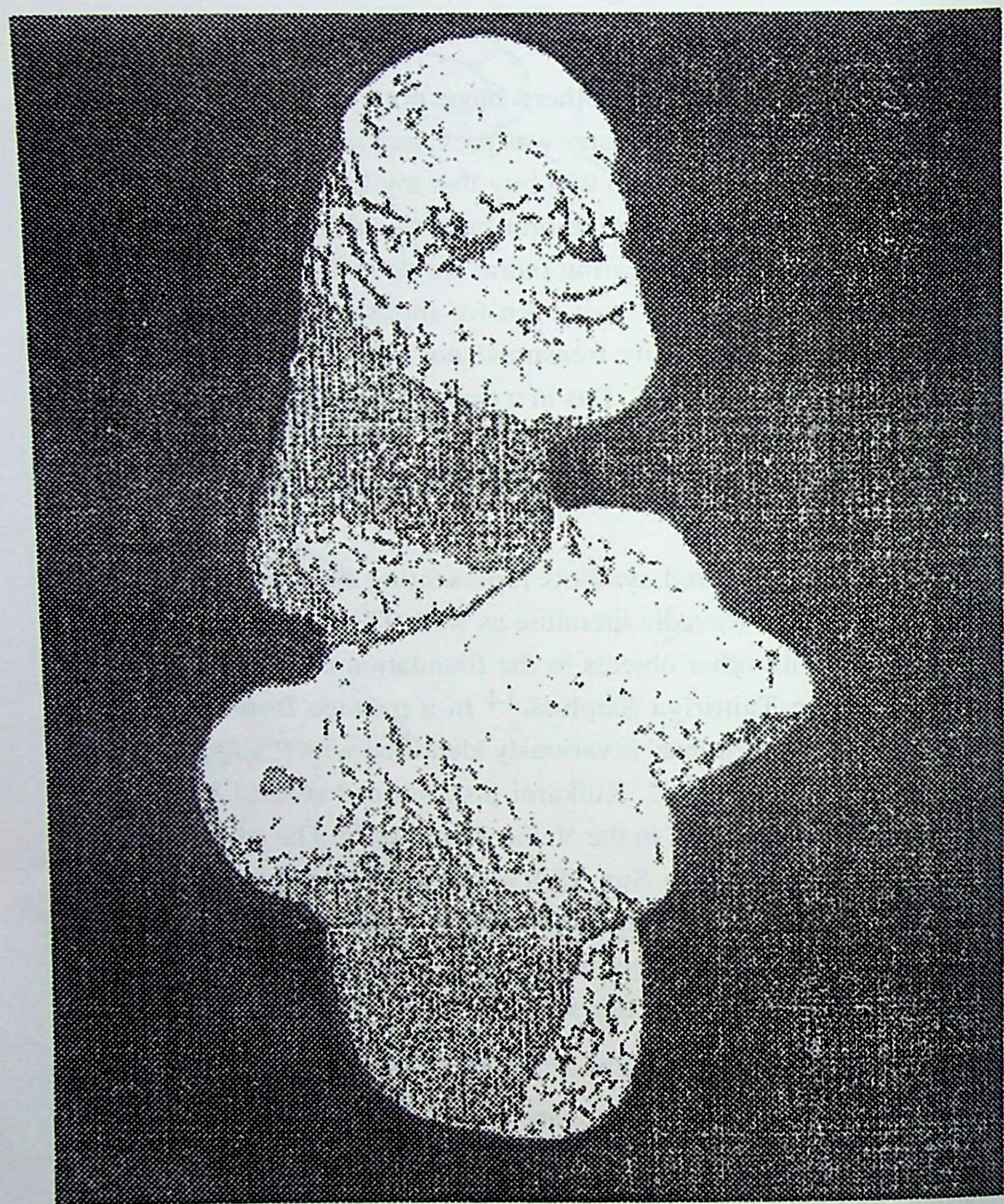


Fig-2
Lal Qila : Terracotta Mother Goddess Figurine

rings and anthropomorphs have already been reported from different sites in the Gangā valley. The important sites yielding anthromorphs are Lothal[19] in Gujrat; Bisauli,[20] Kiratpur,[21] Saipai,[22] Fatehgarh,[23] Chandausi,[24] Sheorajpur,[25] Madarpur,[25a] and Bankot[25b] in Uttar Pradesh; Kelabarti,[26] and Jagtpur in Nepal.[26a] In Bihar these curious objects have never been properly studied, so far.[27] (Fig.1)

An anthropomorph has been variously identified by eminent scholars as an image,[28] an all purpose tool,[29] a figure in the shape of a man,[30] a missile or boomrang,[31] a primitive object of magic, or cult significance,[32] a figure of the Mother Goddess, a thunder-bolt,[34] an object of worship,[35] a personified diety,[36] some kind of ritual figure,[37] a cult-object associated with fertility and prosperity,[38] etc. Since none of these identifications are based on solid grounds, they are mere conjectures.[39] In the light of the aforesaid Ṛgvedic hymns the so-called copper anthromorphs may be reasonably identified with the Ṛgvedic images of lord Indra.

The archaeological exacavations at Lal Quila (an OCP site in Bulandshahar district, U.P.) have yielded some terracotta figurines of the Mother Goddess (Fig.2)[40] They most probably represent the Ṛgvedic idols of Pṛthvī (the Godess Earth). A unique copper figurine of humped bull has come to light from Khajraveri in West Bengal.[40a] (Fig.3)

A few terracotta bull figurines have also been recovered from excavations at Ambkheri-an OCP site in Saharanpur district,[41] and Lal Quila in Bullanshahr district [41a] in Uttar Pradesh. They possibly stand for the Ṛgvedic icons of Vṛṣabha or the Holly Bull. Some terracotta toy-cart wheels and pottery discs (Fig.4) were discovered at several OCP sites, viz. Ambkheri,. Lal Quila,[43] Atranjikhera[44] Daulatpur,[44a] and Srigaverapura.[44b] Besides serving various secular needs, they were probably also employed symbol of the Sun God (Sūrya) for worship the late Ṛgvedic Aryans.

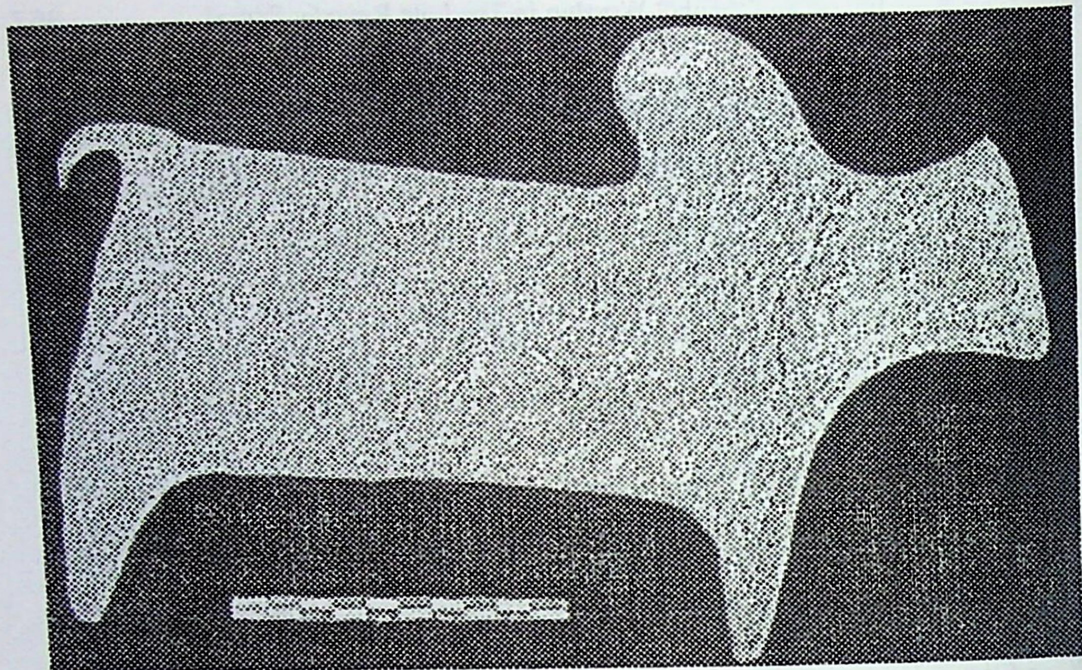


Fig-3
Khajraveri : Copper Bull Figurine

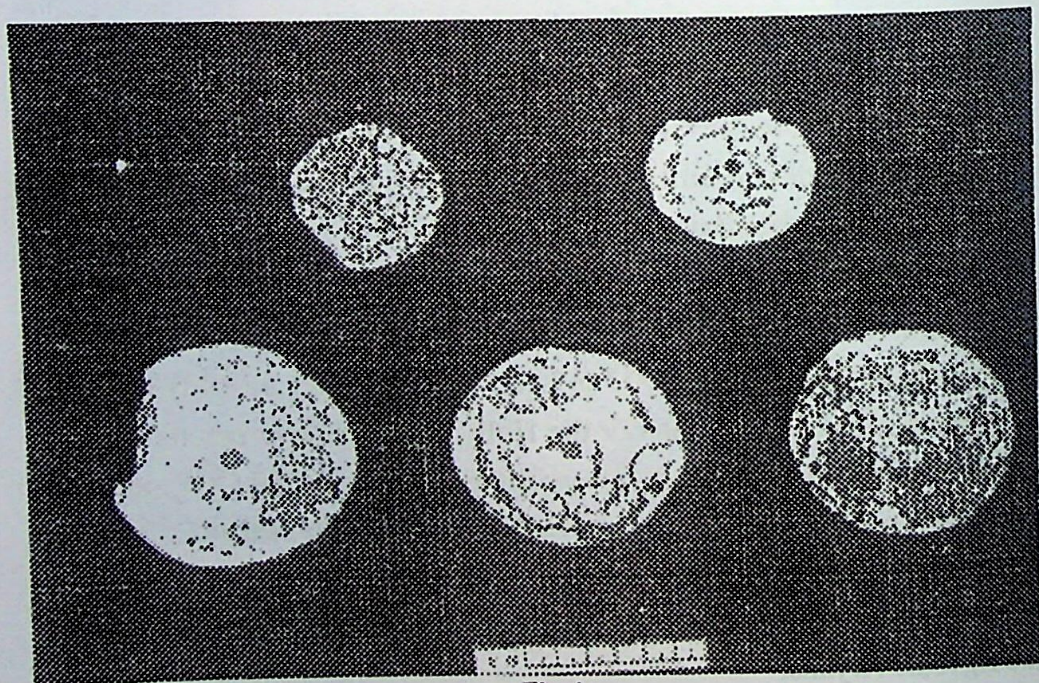


Fig-4
Lal Qila : Terracotta toy-cart wheels & Pottery Discs

CONCLUSIONS:

Thus on the basis of combined testimony of the literary and archaeological evidence we arrive to the conclusion that some sort of symbol and crude idol worship was undoubtedly in vogue during the late Ṛgvedic age. In addition to the sun-symbols, images of Indra, Pṛthvī and Vṛṣabha were also adored by late Ṛgvedic Aryans. The Ṛgvedic iconography was deeply influenced by the anthropormorphic and theriomorphic elements. Subsequently, both these traits, albeit in an evoived form survived in the Brahmanical iconography. Incidentally, this study also proves that the late Ṛgvedic Aryans were the authors of the so-called copper Hoard/OCP Culture.[45]

In absence of the C-14 determinations for the OCP sites, this culture cannot be precisely dated. The available TL dates, however, suggest a time-span of circa 2100-900 B.C. with a margin on either side.[46] As I had pointed out more than a decade ago the long continuous chain of the protohistoric cultures, beginning right from the accramic Neolithic cultures in Afghanistan and Baluchistan down to the full-fledged Copper Age culture, i.e. the Copper Hoard/OCP culture in Northern India including the so-called Indus Valley culture, marks the indigenous culture-change process,[47] which may reasonably be identified with different stages in the gradual evolution of the Ṛgvedic Aryan culture in South Asia.[48] On the basis of the C-14 and the TL dates this long chain of the protohistoric cultures may tentatively be asigned to a date-bracket of cirea 8000B.C.-900B.C.[49] This clearly shows that the Copper Hoard/OCP culture represents the Late Ṛgvedic culture, and the Aryans practised image-worship. Moreover, the idolatry has a hoary past in India, where it commenced some time in the Early Stone Age and continued till the Modern times.

Notes and References:

1a. A.K. Sharma, Prehistoric Mansar', Puramanthana, 1, 2003, pp.4-5, Pl. I.

1. Max-F. Muller, Chips from a German workshop, I, p. 98.

2. H.H. Wilson, 'Preface' in Viṣṇu Purāṇa, Calcutta, 1961, p. ii.

3. R.P. Chanda, 'The Beginnings of Art in Eastern India', *Memoir of the Archaeological Survey of India, 30, 1927, p.2.*

4. Bollensen in J. Muir, Original Samskṛta Texts London, 1980, V, pp. 553-54.

5. S.V. Venkateshwara, 'Vedic Iconography', Rūpam, 42-44, 1930, pp. 21-27.

6. A.C. Das, Ṛgvedic India, Calcutta, pp. 145-46.

7. O.C. Gangoly, 'Indra Cult Versus Kṛṣṇa Cult', Journal of the Gangānātha Jhā Research Institute, Allahabad, VII, 1, November, 1949, p.4.

8. B.C. Bhattacharya, Indian Images, I, Calcutta, 1921, pp. xix-xxi.

9. Ṛgveda, IV, 24, 10.

10. Ibiḍ, VIII, 1, 5.

11. Ibiḍ, X, 69, 15-16.

12. Ibiḍ, VI, 28, 6.

13. Ibiḍ, IV, 17, 4.

14. Taittirīya Samhitā, V, 2, 6-9.

15. R.P. Chanda, op.cit., p. 2.

16. C.Kulkarni, Vedic Foundations of Indian Culture, Bombay, 1973. p. 246.

17. A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Delhi, 1974, p. 155.

18. Krishna Kumar, Religion and Authorship of the Copper Hoard/OCP Culture', Journal of the Ganganatha Ḳendriya Sanskrit Vidyapetha, XLIII, January-December, 1987, pp. 61-66; 'The Copper Hoard Culture in the Mid-Ganga Valley: An Appraisal in the Light of New Discoveries; In C. Margabandhu et al (eds.) Indian Archaeological Heritage (K.V. Soundarapoor Rajan Festscrift), I. Delhi, 1991, pp. 155-62; 'Late Ṛgvedic Aryans and Archaeology' In R.K. Sharma and R.C. Agrawal (eds). Krisna Simrti (Prof. K.D. Bajpai Commemoration Volume), New Delhi, 1995, pp. 46-52.

19. S.R. Rao, Lothal and Indus Civilization, Bombay, 1973, pp. 82. 182-94 fig. 20, 21.

20. Stuart Piggott, 'Prehistoric Copper Hoards in the Ganges Basin Antiquity, 72, 1944, p. 182.

21. R.C. Gaur, 'One More copper Hoard from the Gangā Basin, and an Reassessment of the Problem', in ṂṢ Nagarajarao (eḍ) MADHU: Recent Researches inIndian Archaeology and Art History, Delhi, 1981, pp. 73-76, fig. 15, pl. XV, B.

22. B.B. Lal, 'A Note on Excavations at Saipai', Purātattva, 5, 1971-72, pp. 46-49, fig. 22.

23. V.A. Smith, 'Tne Copper Age and the Prehistoric Implements of Indian-Supplement', Indian Āntiquary, XXXIV, 1905, pp. 234-38. pl. II.

24. Indian Archaeology, 1966-67-A Review, P. 81, pl. LV.

25. B.B. Lal, 'Further Copper Hoards from the Gangetic Basin and a Review of the Problem', Ancient India, 7, 1951, p. 25, pls, IX & X, A.

25a. D.V. Sharma et al, ' A report on Excavation at Madarpur, A Copper Hoard Site; Puratatva, 32, 2001-2002, pp. 33-42, Pl. 3-5

25b. M.P. Joshi, 'New Horizon of the Ganga Valey Copper Hoard Archaeology, 'Bulletin of Museum and Archaeology in U.P., 45-46, 1990, pp. 2-3, pl. II.

26. P.K. Agrawal, 'A Prehistoric Bronze Anthromorph in the Patna Museum and its identificatioin, 'Puratattva, 1, 1967-68, pp. 96-98, 98, pl. XI.

26a. Shri Joseph Manuel, Archaeological Survey of India, Bhopal Circle has kindly drawn my attention to the Copper anthromorph from Jagatpur in Nepal.

27. Krishna Kumar, 'The Protohistoric Copper/Bronze Anthromorphs from Northern India: Their Identificatioin with Late Rgvedic Images of Indra, 'In S.C. Bhattacharya et al (eds) Peeping thourgh the Past (Prof. G.R. Sharma Memorial Volume), Allahabad, 2000, pp. 86-123.

28. Smith, op.cit., p. 238; Krishna Kumar, 'The Copper Hoard Implements in the National Museum, New Delhi: A Typlogical Study, 'Journal of the Ganganatha Jha Research Institute, Allahabad.

29. D.H. Gordon, *The Prehistoric Background of Indian Culture*, Bombay, 1958, pp. 137-38.

30. Stella Kramrisch, The Art of India, London, 1965, p. 198, pl. 3.

31. D.P. Agrawal, The archaelology of India, London, 1982, p. 205.

32. P. Mitra, Prehistoric India, Calcutta, 1927, p. 288; K. Deva, 'Comments', in Puratattva, 5, 1971-72, p. 13.

33. P.K. Agrawal, op.cit., pp. 96-98.

34. T.K. Das Gupta, Der Vajra, Wiesbaden, 1975, pp. 71-81.

35. K.N. Dīkshit, 'The Copper Hoards in the Light of Recent Discoveries, Bulletin of Ancient Indian History and Archaeology, 2, 1968, o 50. P.Yule, 'Prehostoric Copper Hoard Artefacts in the State Museum, Lucknow', Bulletin of Museum and Archaeology in U.P., 33-34, 1984, pp. 5-6.

36. R.C. Gaur, op.cit., pp. 73-76.

37. B. & R. Allcin, The Rise of Civilizatin in India and Pakistan. New Delhi, 1983, p. 256.

38. R.C. Agrawala, 'Unique Copper Anthropomorph from Sheorajpur, Ranpur', Bulletin of Museum and Archaelogy in U.P., 33-34, 1984, p. 10.

39. B.B. Lal (1951) op.cit., p. 24.

40. Indian Archaeology, 1969-70-A Review, p. 39, pl. LI, A.

40a. Krishna Kumar, Studies in the Ochre Coloured Pottery Culture, Unpublished D. Phil. Thesis, University of Allahabad, 2001, p. 183.

41. Indian Archaeology, 1963-64-A Review, p. 56.

42. Ibid., P. 56.

43. Indian Archaeology, 1969-70 - A Review, p. 39, pl. LII, B.

44. R.C. Gaur, Exacavations at Atranjikhera, Delhi, 1983, p. 69, pl. XIV, B, 2 & 3.

44a. R.C. Gaur, 'Excavations at Daulatpur (District Bullandshahr) A camp site of the OCP period', In Purushottam Singh et al (eds) Archaeology Studies, Varanasi, 1988, pp. 53-56.

44b. B.B. Lal and K.N. Dikshit, 'Sringaverapura: A key site for the Protohistory of the Central Ganga Valley', Puratattva, 10, 1978-79, pp. 1-7.

45. Krishna Kumar, 'The Copper Hoard?OCP Culture: A Review of the Problem in the Light of Recent Discoveries', Pragdhava, 8, 1997-98, pp. 39-56; 'The Typology and Identification of Protohistoric Copper/Bronze Anthropomorphs: An Assessment in the Light of New Evidence', Pragdhara, 12, 2001-2002, pp. 127-32.

46. Krishna Kumar, 1997-1998, op. cit., p. 50; Studies in the Ochre Coloured Pottery Culture', Unpublished D. Phil. Thesis, University of Allahabad, 2001, p. 263.

47. J.G. Shaffer, 'Indo-Aryan Invasioins: Cultural Myth and Archaeological Reality' InJohn R. Lucas (ed.) The People of South Asia, New York, 1984, p. 88.

48. Krishna Kumar, 'Ṛgvedic Ārya Samkrti kā udbhav, vikās evam vistār: Ek Purātāttvik Vivechan', Sammelan Patrika (Hindi Sahitya Sammelan, Allahabad), 77, 1, Pausa-Phalgun Saka 1913 (1992 A.D.), pp. 14-15; 1997-1998, op. cit., p. 51.

49. Ibid., pp. 14-15; 1997-98, op.cit., p. 51.



Book-Review

***Book :** Śrīrāmacaritābdhiratnam (Mahācitrakāvya); **Authored by :** Pt. Nityānanda Śāstrī; **Edited by :** Devarshi Kalanath Shastri; **Published by:** Ācārya Nityānanda Smṛti Saṃskṛta Śikṣā Evaṃ Śodha Saṃsthāna, A-35, Lake Gardens, Kolkatta; **Fourth Edition:** 2005 ; pp. 28 + 384; **Rs.** 1100=00.*

There is a long tradition of *Citrakāvya* in India so far as the history of Sanskrit Literature is concerned. The statements like *Granthagranthiṃ tadā cakre munirgūḍhaṃ kutuhalāt (Mahābhārata)* and *Grantha-granthiriha kvacitkvacidapi nyāsi prayatnānmayā (Naiṣadhīyacaritam)* imply that this tradition was in a subdued form even in the time of *Māhabhārata* and Śrīharṣa as well. However, the tradition came to a concrete shape through some Kāvya-s like *Dūtakāvya* of Ghaṭakarpara, *Yudhiṣṭhiravijaya* of Vasudeva (both *Yamaka*-oriented), *Rāghava-pāṇḍavīya, Rāghavanaiṣadhīya* and *Rāmakṛṣṇaviloma* (all *Ślesa*-oriented). The tradition was fell flourished and nourished by some modern poets of 20th century like Baladev Mishra and Ramrup Pathak *(Citrakāvyakautukam)* etc. Ramrup Pathak got *Sāhitya Akādamī*-award on the virtue of this *Vidhā* for the first time.

When we talk of a very few Sanskrit poets belonging to the first half of 20th Century, we cannot ignore the name of the *Āśukavi* Pt. Nityānanda Śāstrī who was born in a scholarly dynasty called *Dādhīca* in Jetārana (Jodhapura) of Rājasthāna which was remarkably famous for a number of

scholars and poets. Pt. Nityānanda Śāstrī was a profound scholar of many *Śāstra*-s. In fact, he had tremendous right on language, grammar and prosody. His two Sanskrit *Kāvya*-s titled *Śrīrāmacaritābdhiratnam (Mahācitrakāvya)* and *Śrīhanumaddūtam* have fetched him tremendous name and fame. His collection of Hindi-poems named *Rāmakathākalpalatā* (consisting of 24 *Pratāna*-s), was also equally important and it was edited by Dr. Vīrendra Śarmā, the second edition of which was published in 2005. In Hindī he has written another *Khaṇḍakāvya* titled *Śrīdadhicīcarita* and a *Bhaktikāvya*, namely, *Śrībālakṛṣṇanakṣatramālā* which were also appreciated by the readers. However, it seems from the overall observation of his contribution to Sanskrit and Hindi literature that Śāstrīji had more inclination towards *Citrakāvya*-s than any other *Vidhā*.

Śrīrāmacaritābdhiratnam is a *Mahācitrakāvya* containing 14 *Sarga*-s and 850 verses composed in more than 50 metres. Besides the popular metre *Vasantatilaka* (5.57-60), *Śārdūlavikrīḍita* (10.15) etc. the author has used some lesser used metres such as *Rucirā, Citrā, Vaitālīya*,. *Matta-mayurī* etc. Sometimes the author purposefully uses the name of the metre in the theme of the verse. For example, *Nirdiśatā Mattamayūrīm* (8.36). This *Citrakāvya* can be quoted for illustrating the *Alaṅkāra*-s. Almost all the verses have atleast one *Alaṅkāra*, though some of them have more than one. In all more than 70 *Alaṅkāra*-s like *Yamaka*. *Anuprāsa*, *Utprekṣā*, *Rūpaka*, *Sahokti* etc. are used throughout this *Kāvya*. To quote a few, we can see a good example of *Yamaka* in the following verse:

Ramyaṃ Ramyaṃ Dṛgamṛtavarṣaṃ
Rājye Rājye Sarucivilokaṃ Lokam
Jemaṃ Jemaṃ Sadaśanajātaṃ Jātaṃ
Navyaṃ Navyaṃ Draḍhayati

Kāmam. (9.42)

Similarly, a good example of *Anuprāsa* can also be seen in the following verse:

Prekṣyā Pañcavaṭī Sukhamṛtaghaṭī Godāvarīyā Taṭī

Yatrollāsapaṭīyasī Chavinaṭī Khelad Yathā Markaṭī.

Cāruḥ Kekijhaṭī-Pikāli-Nikaṭī Kṛd Yāsti Nāṭyodghaṭī

Sthityai Tatra Jaṭīyasīmani Kuṭīmādhehi Yattvaṃ Jaṭī.

(10.15).

Though the author has avoided to use complicated euphonic combinations *(Sandhi)* and lengthy compounds *dīrghasamāsa* still the verses are not that easy to understand as the author himself points out in one of his introductory verses *(Prastāvanā)* - ***Naitat Sakṛtpaṭhanagamya-mathā' padoṣam*** *(Prastāvanā* -6). Therefore, the readers may sometimes need the help of commentaries. With this intention the present edition is published with a *Saṃskṛta Ṭīkā*, namely *Śāṇa* written by his elder brother Pt. Bhagavatīlāla Śarmā and a *Hindī Ṭīkā,* written by Śrīmohanalāla Śarmā. To justify the needs of the commentary he says further in one of the introductory verses : ***Anye Tu Tattvapariśīlanaśāṇapaṭṭasaṃśud-dhabuddhimaṇayaḥ Parimoditāraḥ.*** *(Prastāvanā-7).*

The central theme of the work begins with the birth of Śrīrāma and it continues till his coronation *(Rājyābhiṣeka)*. Here the *Uttaracarita* of Rāma in the form of excelling of Sītā *(Sītānirvāsana)* etc. are knowingly left aside, because, they do not leave good impact on the mass of our society. The 14 Sarga-s are just like 14 gems obtained from the churning of the ocean *(Samudramanthana)* in the form of *Rāmacarita.* Therefore, the author has named the first canto as *Kalpataru,* whereas the second as *Kāmadhenu* and

the last as *Amṛta*, because the nectar was finally achieved from the mythological churning of the ocean. This is the significance of the terms *abdhi* (ocean) and *ratna* (gem) used in the title of the present *Citrakāvya* i.e. *Śrīrāmacaritabdhiratna*. The secret of its being a successful *mahācitrakāvya* lies on the varieties of *citrakāvyadharmitā* present in many level of this epic. It is true that we can find many *Citrakāvya-s* in Sanskrit. In addition to that one can find lengthy references of *citrakāvya* in other general *mahākāvya-s* also. But I presume that it is only Pt. Nityānanda Śāstrī's *Śrīrāmacaritābdhiratnam* which has got the unique recognition as a *mahācitrakāvya*. In fact, the composition of *citrakāvya* is certainly a difficult poetic creation, because, the creator of this *Kāvya* is expected to have unique talent and he should be possessed of rich vocabulary, he should have mastery over metre and he should have extraordinary quality of keeping a balance between vocabulary and metre. Fortunately the Āśukavi Pt. Nityānanda Śāstrī had immense stock of all these qualities. In fact, *Citrakāvya* is defined as *Citram eti ālhādayati, samullāsayati camatkaroti-iti citram, citraṃ ca tat kāvyaṃ Citrakāvyam*. This citra is of two sorts, namely, *Śabdacamatkāra and Arthacamatkāra*. It will not be out of context to mention here that in Śāstrīji's *Citrakāvya-s* there are *Śabdacamatkāra-s* along with *Arthacamatkāra-s*. Besides the *Urajādibandha* etc. the reader can get here all other qualities of general *Mahākāvya-s* like *Rasa, Dhvani, Alaṅkāra, Vyaṅgya, Arthasauṣṭhava, Lālitya* and so on. Thus, the epic which is full of poetic aesthestic sense *(Saundarya-s)* is a welcome addition to the world of contemporary Sanskrit literature.

Banamali Biswal

Book-Review

***Śrīhanumaddūtam** (Citrakāvya); Authored by **Pt. Nityānanda Śāstrī** (with a Foreword by Manvendu Baerjee); published by : **Ācārya Nityānanda Smṛti Saṃskṛta Śikṣā Evaṃ Śodha Saṃsthāna**; A-36, Lake Gardens, Kolkatta; Second Edition: 2001; pp. 5 + 60; Rs. 10=00.*

The tradition of Sanskrit *Dūtakāvya* or *Sandeśakāvya* is not new in India. From the History of Sanskrit literature it is clear that this genre of *Kāvya* is mostly placed in *Gītikāvya* or *Khaṇḍakāvya*-category by the rhetoricians. *Śrīhanumaddūtam* of Pt. Nityānanda *Śāstrīi-s* an addition to this series, which is written in a style of Kālidāsa's wonderful creation *Meghadūta* (the cloud-messenger). The metre *Mandākrāntā* used in this *Khaṇḍakāvya* is also identical with that of *Meghadūta.* In the introduction of this assignment, the author accepts that it was *Meghadūta* alone by which he was inspired to compose this *Laghukāvya.* On the exact line and length of *Meghadūta*, the present poetic creation is divided into two parts, namely, *Pūrvārdha* and *Uttarārdha* containing 68 and 58 verses respectively. Thus, the total number of the verses has gone up to 125.

In fact, the title under review (i.e. *Śrīhanumaddūtam)* is also a type of *Citrakāvya* just as his previous creation *Śrīrāmacaritābdhiratnam.* The reason behind its being considered as a *Citrakāvya* presupposes the fact that the last quadruple *(Pāda)* of each and every verse of the present work is word-to-word identical with that of *Meghadūta.* It is interesting to note here that the poet has succeeded in applying the fourth *Pāda* of *Meghadūta's*

each and every verse suiting the context of his own. Thus, it has got scope to be called as a *Samasyāpūrtiparaka-Kāvya* too. Undoubtedly, the composing-process becomes tougher in case of the *Samasyāpūrtiparaka-Kāvya-s*, because the poet has to make a balance between the existing poetry-lines bearing certain good thoughts with his own composition. Such mingling of composition can then only be considered perfect if the borrowing line cannot be made out by the readers. I feel that Pt. Nityānanda Śāstrī has naturally achieved this perfection. I would like to quote the first verse inviting reader's judgement:

Pitrājñaptaḥ Saha Raghupatirjānakīlakṣmaṇābhyāṃ
Yāto'raṇyaṃ Hṛtayuvatiko'thāriṇā Rāvaṇena.
Sugrīveṇa Vyasanasadṛśā Maitrīmādhāya Cakre
Snigdhacchāyātaruṣu Vasatiṃ Rāmagiryāśrameṣu.

That means, Being allowed by parents, the lord of Raghu dynasty (Raghupati) went to the forest with the daughter of Janaka (Jānakā) and Lakṣmaṇa. After reaching forest his young wife was kidnapped by his enmy Rāvaṇa. There after making friendship with Sugrīva who was equally in distress as Rāma he dwelt in the nearby beautifull mountain called *Prasravaṇa* which was shadowed with density of trees. Here the poet has twisted the famous line of Kālidāsa's Meghdūta in his way by using the word Rāma in the sense of *Ramaṇīya*.

We have a long list of *Samasyāpūrtiparaka-Kāvya-s* in Sanskrit like *Pārśvābhyudaya, Nemidūta, Pavanadūta, Śīladūta, Siddhadūta* etc. which were written to meet several different purposes by their respective authors. Similarly, we have more than hundred of *Dūtakāvya-s* written by different authors all over India. Some of the titles are: *Dūtāñjaneyam* (Balabhadra

Śāstrī) *Vānarasandeśaḥ*. *Gandhadūtam* (Paramanānda śāstrī), *Śrīhanūmaddūtam* (different from this one by Harinārāyaṇa Dīkṣita), *Mitradūtam* (Icchārāma Dvivedī). *Tarangadutam* (Kṛpārāma Tripāṭhī) along with *Kokiladūtam*, *Vāyasadūtam*, *Haṃsadutam* and so on. They all speak the popularity of the *Dūtakāvya*-tradition in Indian literature.

As it is clear from the present title, the theme of this *Dūtakāvya* is related to *Rāmakathā*, where *Rāma*, residing in the *Prasravaṇa*-mountain at *Kiskindhā*, sends emotional messages through Hanumān to his beloved wife Sītā, imprisoned by Rāvaṇa in the *Aśoka*-garden at Laṅkā. As stated earlier, the complete *Kāvya* is composed in a *Samasyāpūrti*-method. But still then the magical charm experienced through the flow of language and technique *(Śilpa)* of this assignment, could not have been achieved by non other than a creator of Pt. Nityānanda Śāstrī's calibre.

This *Khaṇḍakāvya* begins after Sītā's imprisonment in Laṅkā by Rāvaṇa. Like *Meghadūta* here also in the *Pūrvārdha* the geographical features between *Prasravaṇa*-mountain and *Laṅkā* is described. The places covered by the poet are: *Vindhya*-mountain, *Godāvarī*, *Daśārya*, *Avantī*, *Ujjayinī*, *Ṛṣṭika*, *Māhiṣa*, *Matsya*, *Kaliṅga*, *Kauśika*, *Daṇḍakāraṇya*, Āndhra, Puṇḍra, Cola, *Kāverī* etc. Thus, the poet has supplied ample evidence to draw a conclusion that he possessed a profound knowledge of geography. Thus, it can safely be concluded that just as *Meghadūta* contains the knowledge of geographical features of Northern India, so also *Śrīhanūmaddūtam* contains the knowledge of South Indian geographical features. However, in *Uttarārdha* the emotional feelings of Rāma towards his beloved wife Sītā is described in an efficient way. To sum up : the influence of Kālidāsa is clearly experienced on this *Dūtakāvya* from top to

bottom both in Bhāva and Śilpa. The other specific feature of this Kāvya is that the author himself has supplied the lyrical Hindi rnederings for easy and pleasant understanding of the common reader. In fact, the tendency of giving the hindi-rendering with the original *Saṃskṛtakāvya* has become a repeated practice in the later half of twentieth century. However, the tendency is still increasing and continues till the date, which I consider a welcome step towards popularising Sanskrit language and literature.

Banamali Biswal

Book-Review

Proceedings of National seminar - "Gaṇeśa : A synthesis of Aryan and Non Aryan culture"; Edited by : *Dr. Nirmal Ch. Pada and Dr. Madhusudan Mishra;* ***Published by*** *Deptt. of Sanskrit, K.K. Women's college, Balasore;* ***First Edition - 2005*** *; pp. 124.*

Gaṇeśa appears first in the list of five most prominent Indian deities popularly known as *Pañcadeva (Gaṇe Nārāyaṇe Rudre Ambike Bhāskare Tathā. Pañcadevaṃ Smarennityaṃ Sarvakāryeṣu Sarvadā).* It is the *mantra* of Lord Gaṇeśa which is repeated at the commencement of every undertaking whether it is ritual or spiritual, for the removal of obstacles and attainment of success. He is the god of wisdom and prosperity and is invoked before the beginning of any auspicious work by the Hindus. In the literature related to this first deity one can find more than thousand names attributed to him which give a scope for the texts like *Gaṇeśa-sahasra-Nāma* and *Gaṇapatitantra* etc. Amongst these names, 108 attributes of Gaṇeśa alongwith 32 attributes of Gaṇapati are famous in Indian mythology. He is the only Indian divinity who is worshipped abroad almost all over Asia (except west Asia).

From time immemorial the importance of Gaṇeśa as a Hindu deity is non-cotroversial. However, controversy persists with regard to his belongging to Aryan or non-Aryan culture. Therefore, it was a challenge to arrange a seminar on this particular issue with an appropriate title - Gaṇeśa : A synthesis of Aryan and Non Aryan culture. Around 50 papers were

presented in this two days seminar but the organisers felt to publish only some papers of standard quality. As a result, only 15 papers are published in the proceeding under review in which the reputed scholars of Indology have represented cutting-edge research on Gaṇeśa. Through their papers the scholars have evoluted the literary, historical, social and iconographical configurations of the deity Gaṇeśa having funny characteristics.

Some scholars are of the opinion that the lord Gaṇeśa should be considered as a Vedic deity. Because, starting from the Ṛgvedic age till the Purāṇic one, innumerable of references are made to Gaṇeśa. To observe some of such prominent references one may go through *Ṛgveda* - 2.231, 10.112.9; *Śuklayajurveda*-23.19, 22.30, 33.65-72; *Kṛṣṇayajurvedīya;* Kāṇvasaṃhitā - 24.42; *Kṛṣṇayajurvedīya-Maitrāyaṇī-Saṃhitā* 3.12.13, 2.9.1.6; *Sāma-vedīya-Rudrāṣṭādhyāyī (Vināyakasaṃhitā)* 315-322; *Baudhāyana-Gṛhyaśeṣasūtra*- 3.10.1; *Bṛhatpārāśarasmṛti* 4.176-178, 11.339; *Nārāyaṇo-paniṣad, Gaṇapatyatharvaśīrṣopaniṣad, Gaṇeśatāpinyupaniṣad, Agni-purāṇa* 71.6, 179.4; *Mudgalapurāṇa, Gaṇeśapurāṇa, Liṅgapurāṇa, Śivapurāna, Brahmavaivartapurāṇa (Gaṇapatikhaṇḍa)* and so on. On the contrary the deity has certain features which were found amongst non-Aryan.

Out of these 15 papers, 11 are written in English and the rest are in Sanskrit. The contents of atleast 5 papers roam around vedic genesis of Gaṇeśa whereas two papers deal with the iconographical aspects of Gaṇeśa. Couple of articles refer to the post-vedic works in the context of Gaṇeśa with a special reference to *Mānavagṛhyasūtra* and *Yājñavalkyasmṛti.*

The volume opens with th earticle of Dr. S.N. Mohapatra titled 'Concept of Gaṇapati in Vedic Literature". After giving the possible

etymology of the term Gaṇapati Dr. Mohapatra has depicted the position of Gaṇapati in Vedic as well as post vedic works. Dr. Pratibha Manjari. Rath has also analysed the Vedic Genesis of Gaṇeśa. She has established the term Gaṇapati as an epithet of either Brahmaṇaspati or Indra. There She has shown that this term is used in the context of sacrificial horse also. Dr. P.C. Sahoo in his article "Gaṇapati in vedic ritual" tries to establish that the term Gaṇapati is used more frequently in Vedic ritual. However, the contextual meaning of this term varies from ritual to ritual. Thus, the term stands for either *Brahmaṇaspati* or Rudra or Indra, the deities of gharma-liquide. soma-plant and sacrificial horse as well. The term is used both in singular and plural. He says, *Vināyaka*-s in the ritual texts are described as harmful demoniac creatures. The terms like *Hastimukha, Vakratuṇḍa, Dantī* and *Karāṭa* are one of the names of Gaṇeśa. Dr. Sulok Sundar. Mohanty has given the interpretation of the commentator *Aṣṭāvakra* on the *Vināyaka-s* appearing in *Maitrāyaṇīya Mānavagṛhyasūtra*-2.14.1.

Dr. Arunaranjan Mishra in his paper titled "Indus Genesis of Gaṇeśa - A brief note" feels that the Purāṇic deity Gaṇeśa has a conceptual genesis to Indus culture owing his origin to Indus *Paśupati*. Dr. Ayodhyanath Hota has handled the very title of the seminar "Gaṇeśa: A synthesis of Aryan and Non Aryan culture. He concludes that during 4th-5th century A. D. Rudragaṇapati of non-Aryan people appeared and was worshipped as son of Rudra separately. In 7th - 8th century A.D. he assimilated the features of Aryan deities and gradually his worship became popular by Ārṣa and Tāntric - *Upāsaka*-s.

Dr. Madhusudan Mishra in his paper "Symbol and significance : An analysis of Iconography of Gaṇeśa" draws a conclusion that the elephant-

worship may be the genesis of Gaṇeśa-cult. He has analysed the iconographic peculiarities of Gaṇeśa as depicted in a number of traditional iconogrpahical texts such as *Viṣṇudharmottarapurāṇa, Suprabhedāgama* (43rd *Paṭala), Bṛhatsaṃhitā* (58.57), *Matsyapurāṇa* (259.52), *Mahābhārata* (10.6.4), *Mahānirvāṇatantra,* (13.144) *Bhaviṣyapurāṇa* (1.29.4), *Skandapurāṇa* 2.8.27-3a) and *Padmapurāṇa* etc. Dr. Kamal Lochan Kar has discussed about the Image of lord Gaṇeśa in the background of the references available in vedic as well as post vedic literature. Dr. P.C. Mohanty in his article *Śrījagannatha* and *Śrīgaṇeśa* : A religious synthesis has established the identical relationship between Gaṇeśa and lord Jagannātha. He supports his view with the fact that the lord Jagannātha taking *Gajānanaveśa* during *Snānapūrṇimā.* He has drawn a conclusion that the process of assimilation of Gaṇeśa with lord Jagannātha was due to transformation of lord Jagannātha and Gaṇeśa from non-Aryan deities to Aryan deities.

Dr. Banamali Biswal in his paper Epithets of Gaṇeśa associated with *Brahman* deals with 8 epithets associated with *Brahman* in the light of *Mudgalapurāṇa.* He points out towards the fact that Gaṇeśa had innumerable of incarnations as he is believed to have taken one important incarnation in each *Yuga.* In Kṛtayuga *(Satyayuga)* he was famous as *Mahotkaṭa-Vināyaka* having lion as his vehicle. In *Tretā-Yuga* he was known as *Mayūreśvara* mounted on peacock. In *Dvāparayuga* he was called *Gajānana* or *Gaurīsuta* having rat as his vehicle, whereas in *Kali Yuga* he will be known as *Dhūmraketu* having horse as his vehicle. Further he holds that just as *Brahmā,* Viṣṇu and Maheśwara, Gaṇeśa is also believed to be the embodiment of *Brahman.* This view has been supported with the statement of *Brahmavaivartapurāṇa* as it describes *Gaṇeśa* as -

Oṃ Śrīṃ Hriṃ Kḷīṃ Gaṇeśvarāya Brahmasvarūpāya Cārave, Sarvasiddhipradeśāya Vighne-śāya Namo Namaḥ (Gaṇapatikhaṇḍa, 13.32). In addition to that, *Gaṇapatyatharvaśīrṣopaniṣad (Tvaṃ Pratyakṣaṃ Brahmāsi)* and *Gaṇeśatāpinyupaniṣad (Gaṇeśo Vai Brahma)* also hold Similar view. In this paper Dr. Biswal has highlighted the eight epithets of *Gaṇeśa* which are associated with *Brahman*. The epithets are : *Vakratuṇḍāvatāra* posessing *Dehabrahma*, *Ekadantāvatāra* possessing *Dehībrahma*, *Mahodara* possessing *Jñānabrahma*, *Gajānana* possessing *Sāṅkhyabrahma*, *Lambo-dara* possessing *Śaktibbrahma*, *Vikaṭa* possessing *Saurabrahma*, *Vighna-rāja* possesing *Viṣṇubrahma* and *Dhūmravarṇa* possessing *Śivabrahma*.

Dr. N.C. Panda in his article - "present Gaṇeśa walking in two feet." has described the divine power of Styasāibābā attributing Gaṇeśatva on him. Dr. B.K. Swain has imagined and discovered eight possible reasons for which Gaṇeśa is being worshipped first in his paper titled: *Gaṇeśasya Agrapūjyatve Sambhāvya-Kāraṇāni*. Dr. Sujata Das has tried to establish Gaṇeśa as vedic as well as mythological deity in her paper - *Vaidika-vāṅmaye Gaṇeśatattvam*. Dr. Patitapaban Banerjee in his paper *Yājñaval-kyasmṛtau Gaṇapatikalpaḥ* tries to prove that Gaṇeśa did not have any peculiar characteristic in vedic age, since he is not described as *Gajānana* and *Mūṣikavāhana* but he is considered as the destroyer of *Vighna*. He says till the time of *Yājñavalkyasmṛti* (i.e. first century B.C.) Gaṇeśa - worship was accepted even in *Nityakāmyakarma*. Dr. Radhamadhab Das has also tried to prove the vedic genesis of Gaṇeśa as it is clear from his title *Gaṇapatitattvasya Vedamūlatvam*.

Through this volum it is assumed that Gaṇeśa represents a culture that assimilates in itself the facets of both Aryan and non-Aryan culture. I

congratulate both the editors of this volume Dr. Nirmal Ch. Pada, Dr. Madhusudan Mishra for their wonderful contribution to the Indology in the form of arranging a seminiar on this topic and again for publishing it in an attractive shape. In the begining of each paper and also in the outer cover different icons of Gaṇesha are given for the content of art lovens.

Banamali Biswal.

Book-Review

Kṛtirakṣhaṇa, Vol. 1, No. 1 (bi-monthly periodical on manuscripts with a Foreword by S. Jaipal Reddy. Minister of Information & Broadcasting and Culture); Edited by : ***Neha Paheli; published by National Mission for manuscripts****, 5, Dr. Rajendra prasad Road, New Delhi 110 001; August 2005.*

It is a tested fact that the essence of our heritage, history, art, culture etc. is preserved through the traditional knowledge embodied in Sanskrit manuscripts. However, it is a great concern that the importance of manuscripts is being overshadowed by the introduction of ultra modern life-style dominated by so called developed science and technology. The misconception still persists that the traditional knowledge recorded in manuscripts is outdated and hence not relevant in 21st century being recognised as hightech age. Neverrtheless it is high time now to not only know and recognize the knowledge imparted in our manuscript wealth but also to utilise them for the betterment of our society. In this critical juncture it was a welcome appearance of an Institute named National Mission for manuscript (NMM) in the capital of our nation. In addition to that, the decision of publishing a bi-monthly periodical related to manuscript is an appreciable step. The title given to the periodical '*Kṛtirakṣṇa*' 'the pressrvation of texts' speaks a volume of the objectives and the contents of the work. The assignment under review is the first issue which in all contains nine articles of reputed scholars along with a quiz and Focuses on

text and Institute. The language of most of the entries is English except two i.e. *Pāṭhasamīkṣā aur Kṛtisamīkṣā Kā Paurvāparya* by V. K. Bhatt and Focus on text *Suvarṇatantra* by D.K. Rana.

Sudha Gopalkrishna the Director of the mission in her paper 'Contexualising the Mission', introduces NMM showing its objectives and undertakings. In the second paper : 'The Mission's National survey' Gitanjali Surendran stresses importance to the tracing of the manuscripts. She has informed about 40 Manuscript-resource-centres working throughout the nation under the supervision of Mission. K. Jayakumar in his article 'Ṭo dream of colours Light and Breez', clarifies the aim and the output of the Mission on the basis of Survey. Lokesh Chandra's contribution in the form of 'Exploring the origine of Manuscript-Studies in India' has different taste since it is in a conversation form. The author makes it clear that when exactly British scolars' inerest increased towards Indian Manuscript. According to him, in 18th century British realised that the European languages and Sanskrit are originated from a common sourse. They found the origine of many English words in Vedic tradition. However only in 19th century they started collecting Manuscript'. They made tremendous survey and tried to publish them.

Dr. Banamali Biswal in his paper 'Manuscript-Wealth : Creation and Preservation' has classified the manuscripts into many kinds depending upon various writing-materials (*Lipyāsana*-s). His classification is based on the evidences available in *Yoginītantra* and *Kāvyamīmāṃsā* etc. On the basis of *Varāhatantra* and *Khaḍgamālātantra* Dr. Biswal refers to five types of writings, namely, *Mudrālipi, Śilālipi, Lekhanīsambhava, Guṇḍikāsambhūta* and *Ghuṇasam-bhūta* as per the modes and materials

employed. He further records the merits and demerits of pens with the help of *Yoginītantra*. Finally he has highlighted on the traditional preservation techinques by the texts like *Kāvyamīmāṃsā* and *Puṣkarāgama* etc. In the next paper *(Pāṭhasamīkṣā aur Kṛtisamikṣā Kā Paurvāparya)* Dr. V.K. Bhatta has drawn a conclusion that any literary criticism Should be preceded by the textual criticism. Dr. M.Y. Sawant's article (*Marāṭhī Modi* script : Origine Evolution and Significance) deals with scriptology. As we know at present Marathi language is being used in *Devanāgari* script. Dr. Sawant's contention is that in Medieval period Marathi had a separate script of his own. At that time this language was being written in *Modi* script. In this paper the author has given a chart of *Modi* script by discussing about its nature, usages and significance. The editor of this volume Dr. Neha Paheli in her article (Heritage watch - Community; Efforts in Basgo, Ladakh) has informed us about the resource of manuscripts of Basgo at Ladakh. She says the manuscripts of that region were collected in a local monaster. Dr. Siddharth Wakankar in his paper (Institution in focus - Oriental Institute Baroda) has introduced the Oriental Institute, Baroda in totality like showing its academic activities such as publication and project etc. He has informed in detail about the critical edition of *Rāmāyaṇa* published from that Institute.

The focus on Institute was preceded by focus on text *Suvarṇatantra* by Dr. D. K. Rana, the Deputy Director of this big project. In his brief article he has introduced this Ayurvedic text as a combination of *Rasavidyā* and *Tantravidyā*. The text says us about the unique method by which certain *Dhātu-s* can be converted to gold. The text which consists of 3 parts was taught by Śiva to Parśurāma.

The Quiz consisting of 10 questionair highlights on script, Manuscript, Indian treatises and their Authors. The answers to the quiz is given in a separate plge. At last, but not the least, a summary of events has been portrayed. The important event of 2005 is no doubt, the Tattvabodha - lecture series. The first lecture of this series was delivered in Hindi by the great critics of Hindi Literature prof. Namvar Singh. His topic was Vyāsa aur Gaṇeśa. Prof. Arlo Griffith delivered the second lecture and his topic was : Recent discoveries concerning the tradition the *Paippalāda Atharvaveda* in Orissa. Prof. D. P. Chattopadhya has delivered the next lecture titled Anthropos measuring Atmos and Cosmos. Other dignitories who spoke in this series were : prof. Michal Hahn (Written and spoken advice : on Buddhist epistols and Sermons), prof. Ashok Aklujkar (What more can the editors of Sanskrit texts do), prof. Shireen Moosvi (Reality and the written word : The work and vision of Abul Fazal). The report also contains information about the seminar on the topic : 'Buddhist Literary Heritage in India : Text and Context' held at the Asiatic Society, Kolkatta during 18-20 July, 2005.

Banamali Biswal.

Book-Review

कृति-छिन्नच्छाया; ले० रवीन्द्र कुमार पण्डा; प्रका० अर्वाचीन संस्कृत साहित्य परिषद्, सी-62, अक्षर क्षाम सोसायटी, अक्षर चौक, बड़ौदा-390020, प्रथम संस्करण-2005; पृ० 115, मूल्य-100 रु०

''रामकृष्ण संस्कृत अवार्ड'' से सम्मानित डॉ० रविन्द्र कुमार पण्डा गुर्जरप्रदेश के प्रतिष्ठित लेखकों में से एक हैं। इनके द्वारा प्रणीत 'छिन्नच्छाया' 20 लघुकथाओं का संग्रह है। इन कथाओं में यथार्थ जीवन का आत्म-अनुभूति के आधार पर कौशलपूर्वक चित्रण किया गया है। 'छिन्नच्छाया' समसामयिक विषयों एवं परिस्थितियों पर लिखी गयी कथाओं का ऐसा संकलन है, जो अन्य कथाकारों द्वारा अस्पृष्ट सर्वथा नूतन विषयों पर प्रकाश डालता है। अपने आस-पास से कथाओं के विषय लेकर कथाकार ने उन्हें युगानुरूपता प्रदान की है।

पण्डा जी की कथाओं का वर्गीकरण करने पर उनकी सर्वाधिक सामाजिक कथायें दृष्टिगत होती हैं। इनमें कहीं समाज के सबल पक्ष का तो कहीं निर्बल पक्ष का चित्रण किया गया है। इनकी 'प्रणय-पीयूषम्' कथा समाज के उपेक्षित विधवाओं के अभावग्रस्त जीवन का चित्रण करती है। विश्वम्भर की माता समाज में व्याप्त विधवाओं की दुर्दशा का चित्रण करते हुए कहती है—

''किं करिष्यति? विधवा सा। मादृशी हतभागिनी एव तु जानासि विधवानां कीदृशी दशा भवति समाजे। सैव पुरातनी वार्ता। सुम्याः प्राणप्रणयहेतोः पतिस्तस्या मृतः। सुमिः कलङ्किनी, अपराधिनी, पापकुण्डमिति जनाः कथयन्ति। तां विलोक्य धैर्यं न तिष्ठेत् हृदये। पाषाणोऽपि तरलो भवेत्।[१]

---

१. प्रणय-पीयपूम्, छिन्नच्छाया, पृ० 11-12

विधवाओं की दशा सुधारने की दिशा में यह कथा विधवाओं के पुनर्विवाह की बात उठाती है। आज के सामाजिक-परिवेश में पुनर्विवाह द्वारा उनकी जीवन शैली में बदलाव अपेक्षित है।

''जञ्जालज़ालम्'' कथा उन व्यक्तियों की जीवन-शैली को चित्रित करती है जो अपनी पुत्री के सुखमय जीवन हेतु सास, ननद आदि को जञ्जाल समझकर इनसे मुक्त घरों में पुत्री का विवाह तो करना चाहते हैं परन्तु इसके वास्तविक स्वरूप से परिचित नहीं हैं। संयुक्त-परिवार-व्यवस्था कल भी अच्छी थी और आज भी, यही इस कथा में प्रतिपादित किया गया है। पाश्चात्य-सभ्यता से प्रेरित एकल परिवार-प्रथा के प्रति बढ़ते रुझान व एकाकी प्रवृत्ति के कारण उत्पन्न चित्त की उद्विग्नता का सटीक चित्रण किया गया है।

'प्रेम-विवाह' एक ऐसी प्रथा है जिसके लिये नवयुवक-नवयुवतियाँ बिना संकोच माता-पिता के मान-सम्मान की परवाह किये बगैर ही स्वयं निश्चय कर लेते हैं। 'स्नेहसूत्रम्' कथा वर्तमान के इसी कटु सत्य का चित्रण करती है। वर्तमान का यह त्रास झेल रहे ऐसी सैकड़ों माताएँ हैं जिनके हृदय की वेदना का सटीक अंकन प्रस्तुत कहानी में प्राप्त होता है।

कथा 'स्वर्णपञ्जरः' में सोने का पिंजरा सर्व सुख-सुविधाओं से सम्पन्न उस घर के प्रतीक है जिसमें फड़फड़ाने के लिये स्थान तो है परन्तु उड़ने की आजादी नहीं, खाने की समस्त सुख-सुविधायें तो उपलब्ध हैं परन्तु मर्जी से कुछ भी करने की इजाजत नहीं। स्मिता के लिये ससुराल में समस्त सुख-सुविधायें थी किन्तु पढ़ाई के लिये अनुकूल वातावरण न होने से उसे घर स्वर्णपञ्जर के समान प्रतीत होता था।

कथा 'आकस्मिकम्' समाज में विद्वत्ता का ढोंग करने वाले पोंगा पण्डितों की पोल खोलती है। उन्हें यदि अचानक मञ्च पर कुछ बोलने को कहा जाये तो उसे सुनकर लोगों की जो प्रतिक्रिया होगी उसे एक ही वाक्य में समझ सकते हैं—**'पण्डिताः खण्डिताः सर्वे भोजराजे दिवंगते'**।[१]

---

१. आकस्मिकम् छिन्नच्छाया, पृ० 114

'काम' एक ऐसा विषय है जिससे कथा-साहित्य पृथक् ही रहा है। परन्तु आज यह भावना सर्वत्र बलवती होकर फैल रही है। इसका विकृत स्वरूप छिन्नच्छाया की अनेक कथाओं में व्यक्त हुआ है। एक ओर कथा 'पापपङ्क' में घर के सबसे बुजुर्ग व्यक्ति ही बेटी की उम्र की नौकरानी के साथ दुर्व्यवहार करने की चेष्टा करते हैं तो दूसरी ओर कथा '**नरपशुः**' में पति ही पशुवत् आचरण करने लगता है। 'बुभुक्षितः किं न करोति पापम्' सूक्ति को चरितार्थ करती हुई 'रेणुगृहम्' कथा में काम (देहव्यापार) को आजीविका के साधन के रूप में चित्रित किया है। कथा '**दग्ध-चन्द्रिका**' में बलात्कार का संत्रास झेल रही एक औरत की हृदय-वेदना का करुणाजनक अति मार्मिक स्वरूप वर्णित है।

समाज में घटते मानवीय मूल्यों पर सतत् विचारपरक कथा 'दायित्व' एक आदर्श-समाज की कल्पना करती है। '**नष्टनक्षत्रम्**' व '**छिन्नच्छाया**' **ये दो** कथायें एक दूसरे से सम्बद्ध सी प्रतीत होती हैं। प्रथम में पत्नी के दिवङ्गत होने पर पति की विक्षिप्त अवस्था का तो द्वितीय में पति के दिवङ्गत होने पर पत्नी की विह्वल-दशा का मनोवैज्ञानिक चित्रण किया गया है। कल तक संसार की जो वस्तुयें एवं परिस्थितियाँ सुखदायक थीं आज वे ही सन्तप्त कर रही हैं।

इन मनोवैज्ञानिक विश्लेषणों के बीच 'भयभूतः' कथा आतङ्कवाद का भयावह चित्र प्रस्तुत करती है। व्यङ्गयात्मक शैली को आधार बनाकर प्रणीत 'मुक्तिमार्गः' तथा 'श्वेतपटम्' कथा समाज के कटुसत्य को उजागर करती है। 'मुक्ति-मार्गः' कथा उन लोगों पर व्यंग्य करती है जो ज्ञान देने के नाम पर मोटी रकम पाते हैं परन्तु बदले में शून्य ही देते हैं। **श्वेतपटम्** कथा में भी छलकपट करने में निपुण एक धूर्ता का चित्रण है जिसे लेखक ने व्यंग्य में श्वेतपट कह दिया है।

'**महाप्रसादम्**' व '**महारण्यम्**' कथायें मानव-मन की अन्तर्दशाओं का चित्रांकन करती है। 'महारण्यम्' महाविद्यालीय शिक्षा के गिरते स्तर पर चिन्तन का स्वर मुखरित करती है। संग्रह अन्य कथाओं में कथा '**विश्वासः**' भक्तिमहिमा का कथा '**ताम्बूलम्**' बुरी लत का तथा कथा 'धूलिधूमः' धूल-धूसरित हुये सपनों का चित्रण करती है। पण्डा जी की कथाओं में भाव व कला दोनों पक्षों का उत्कृष्ट मेल प्राप्त होता है। युगानुरूप विषयों को

लेकर जीवन के अनेक पक्षों का कटु व यथार्थ चित्रण इन्होंने किया है। कथायें भले ही किसी एक व्यक्ति को केन्द्र में रखकर लिखी गयी हों परन्तु वे कथायें एक बड़े जनसमुदाय की वास्तविकता का चित्रण करती हैं। काल्पनिकता से परे समाज की विषम परिस्थितियों को उजागर करती हैं।

'छिन्नच्छाया' संग्रह की कथाओं की भाषा अत्यन्त सरल है। संवादों का कौशल कथा विधा के अनुरूप है। सन्धि-समास-दीर्घवाक्य-क्लिष्ट शब्द आदि से रहित सरल भाषा का प्रयोग किया गया है। छोटे-छोटे वाक्य कथाप्रवाह को गति प्रदान करते हैं।

''केवलं स्वकर्मणि लीनः। भावे विलीनः। अभावे चिन्ताहीनः। स्वभावतः भावनाप्रवणः। अध्यापनं विहाय लेखनं तस्यापरं कर्म। प्रियंवदः प्रतिष्ठितः संस्कृतस्य लेखकः। आधुनिकः समुद्धारकः। शास्त्रपोषकः। विज्ञानस्य विवेचकः। नूतनस्याविष्कारकः। पुराणस्य प्रदर्शकः। नूतनस्य निर्देशकः। अन्धस्य दिग्दर्शकः। पुरातनस्य परीक्षकः।[१]

निष्कर्ष रूप में कहा जा सकता है कि छिन्नच्छाया की कथाओं में विषयों की विविधता एवं उत्कृष्ट शैली का समायोजन भली-भाँति किया गया है। वस्तुतः इस संग्रह की कथायें प्रवाहोत्पादन में पूर्णतः सफल हैं।

अर्चना मंगल

---

१. दायित्वम् छिन्नच्छाया, पृ० 85

Book-Review

कृति–नीरवस्वन:; कथाकार डा० बनमाली बिश्वाल; प्रकाशक पद्मजा प्रकाशन, 57 वसन्तविहार झूसी, इलाहाबाद– 211019; मूल्य – 100 रू., पृष्ठ xvi + 176

संस्कृत–भाषा बहुत ही क्लिष्ट है, ऐसी एक सामान्य धारणा जनमानस में चिरकाल से व्याप्त है। संस्कृत के नाम पर तो कतिपयों के हृदय का स्पन्दन ही कुछ असामान्य हो जाता है। वस्तुत: लौकिक संस्कृत का परम्परागत स्वरूप है भी कुछ ऐसा ही, जिसमें भाषा के सार्वजनीनत्व का ध्यान न देकर साहित्य की भट्ठी में पाण्डित्य को बेरहमी से झोंका गया है। परिणामत: संस्कृत लोक–व्यवहार से बाहर होती चली गयी।

क्लिष्टत्व भी भाषा का दोष गिना जाता है, भले ही वह भाषा विभिन्न प्रकार के मुलम्मों से अलंकृत क्यों न हो। डा० बनमाली बिश्वाल की बहुतायत कृतियाँ क्लिष्टत्व के इस ग्रहण से मुक्त हैं। इनका मासृण्य दर्शनीय है। इस दृष्टि से विशेष कर उनकी कथा–कृतियाँ भूरिश: प्रशंसनीय हैं। वर्तमान में लौकिक संस्कृत का दो स्वरूप स्पष्टत: देखा जा सकता है— 1. साहित्यिक स्वरूप एवं 2. व्यावहारिक स्वरूप। साहित्यिक स्वरूप क्लिष्ट आलंकारिक, छन्द:पोषित, रसपोषित, सन्धि तथा समास के बोझ से कुछ ऐसा बोझिल. हो गया है कि उसकी गति गजगति भी नहीं रह गयी। हाँ अजगर–गति अवश्य है उसमें। व्यावहारिक स्वरूप वसन्त ऋतु की शान्त–सरिता की भांति प्रवहमान है जिसमें सभी का चित्त अवगाहन को ललचाता है। और जो स्नात हैं वे अपने को एक अनुमप आनन्द की अनुभूति में सिक्त पाते हैं। संस्कृत के इसी व्यावहारिक स्वरूप के प्रमुख प्रतिनिधि हैं डा० बनमाली बिश्वाल। लघु–कथाकारों में एक जाना–माना नाम।

डा० बिश्वाल की संस्कृत सहजता तथा बोधगम्यता की आधार–शिला को बहुत ही मजबूती से पकड़े हुए हैं। किसी भी भाषा का स्वरूप जितना ही सहज सरल तथा बोधगम्य

होगा, स्पष्ट है कि वह उतने ही लोकप्रिय भविष्य की दावेदार होगी। सार्वजनीन होगी। डा० विश्वाल की संस्कृत ऐसी ही विशिष्टताओं से अनुप्राणित है। व्याकरण के बोझ से कत्तई बोझिल नहीं है। चाटूक्तियों का पोथन्ना नहीं है। डा० बिश्वाल की एक नहीं अपि तु सभी कृतियां संस्कृत के इसी स्वरूप को लेकर पुष्पित हैं। अतएव इस दृष्टि से निश्चित ही इनकी सभी कृतियां महत्त्वपूर्ण हैं।

गद्य को कवियों की कसौटी कहा ही गया है। अभिव्यक्ति का सशक्त माध्यम जो है। इस दृष्टि से **नीरवस्वनः** तथा **बुभुक्षा** डा० बिश्वाल के अनुपम कथा-संग्रह हैं। ये दोनों ही कृतियां चाटूक्ति से कोशों दूर सामाजिक यथार्थ का पर्याय हैं। सर्वहारा वर्ग की ज्वलन्त समस्याओं का अभिलेख हैं।

सार्थक एवं सामाजिक लघु-कथाओं की सर्जना से डा० बिश्वाल संस्कृत-साहित्य की इस विधा को सतत समृद्ध कर रहे हैं। अपनी कथाओं में इन्होंने ऐसे स्थलों को ग्रहण किया है जहाँ केवल असाधारण दृष्टि ही पहुँच पाती है। अतएव संस्कृत लघुकथा के क्षेत्र में अपनी सतत एवं युगोपयोगी सर्जनशीलता के कारण डा० बिश्वाल की एक अलग ही पहचान है।

समीक्ष्य कृति **नीरवस्वनः** डा० बनमाली बिश्वाल द्वारा संस्कृत-भाषा में प्रणीत ३० लघु-कथाओं का संग्रह क्या अपितु एक सूत्र में अनुस्यूत रंग-विरंगे रत्नों की मनका है। ऐसे रत्नों की मनका जो अपनी मार्मिक अभिव्यक्ति से पाठकों के चेहरे पर विभिन्न भावों का आधान करती है। स्वाभाविक है कि भाव तलस्पर्शी तथा हृदय-सम्वेद्य हैं, तभी ऐसा कुछ होता है। पाठक के नेत्र कभी हंसते हैं तो चेहरा कभी गमगीन। भावों के आखेट का प्रभाव पाठक की मुखाकृति व्यक्त करती है, मुँह नहीं। बस यही स्थिति इन लघुकथाओं की पात्रों की है। पात्र मितभाषी हैं किन्तु भाव! भाव सरल हैं जो हृदय को आर्द्र कर जाते हैं। नीरवस्वनः में पात्रों की भाषा नहीं अपि तु हालात बोलते हैं और झकझोरते हैं पाठक को।

समाज तथा समाज के लोगों का प्रतिपद लेखक को प्रभावित करता है। अत एव समाज के वैविध्य के अनुरूप प्रस्तुत कथा-संग्रह है। सच ही कहा गया है-जैसे जन्मान्ध

को कुछ नहीं दिखता, वैसे ही कामान्ध को भी। अन्यथा वह एक पागल स्त्री को अपनी विषय-वासना के क्रोड में कदापि न बैठाता। तुर्क भी हुआ तो बेहना। यही नहीं, समाज के कुकृत्य के परिणाम-स्वरूप उत्पन्न उसके बच्चे को लक्ष्य कर लोग हास्यास्पद फबती भी कसते हैं। पूँछते सभी थे-''पिता कौन है?'' किन्तु उस बच्चे का पिता बनना किसी को स्वीकार न था। ''गुड़ तो खाया पर गुलगुला से परहेज कर गये।'' यही है **चम्पी**, समाज के अवगुण्ठित सत्य की कथा।

वैकासिक प्रक्रिया में तो भारत आज 21वीं सदी से भी आगे की बात करता है किन्तु यहाँ का एक वर्ग आज भी अन्धविश्वासों की प्राचीर में ही विचरण करता है। नहीं ढहा सका है अपने मन के भ्रम को और संयोगवशाद् अपने अनुभव के कारण किसी को भी अशुभमुख कहने से हिचकता नहीं। इधर **अशुभमुख** धोईदास का लोकोपकारी स्वभाव तो देखिए कि मरते समय भी उसे यह भरसक याद था कि कहीं उसका मुँह कोई देख न ले ताकि दिन खराब हो जाए। अतएव मरा भी तो मुँह छिपा कर।

अभीप्सा एक विधवा महिला के यातनासिद्ध जीवन की हृदयविदारक घटना है जो तमाम जिल्लतों को सहकर अपने पुत्र के भविष्य को उज्ज्वल बनाने में मर मिटी। किन्तु हा हन्त! जब पुत्र के पैर मजबूत हुए तो कथाशेषमात्र रह गयी वह। कैसे-कैसे जीवन के पड़ावों को उसने पार किया था। धन्य है मां का वात्सल्य!

पितृप्राण नाम परिवर्तन कर बना मातृप्राण। **पितृप्राणः** एक ऐसे बालक की कहानी है जो विदूषक बना सर्कस के माध्यम से जग को हसाता था किन्तु खुद का उसका जीवन कभी ऐसा न हो पाया कि वह खुलकर हँस पाता। अवसादों का चलता-फिरता एक छोटा सा पुतला मात्र था उसका शरीर। समाज में ऐसे अधिकांश लोग हैं जो दूसरों के लिए हंसते हंसाते हैं।

भ्रान्ततारका एक निराश तथा भावनात्मक दृष्टि से बुझी हुई महिला का सत्य है जो बुझी किन्तु सुलगती हुई मोमबत्ती की भांति जीवन जीने का संकल्प लिए बैठी थी। प्रेमी के

द्वारा कारित बज्रपात का दग्ध अवशेष।

ट्रेनयात्रा तथा मे सहयात्री में कथा का मर्म अत्यन्त हृदयग्राही है जो कि मनुष्य के भीतर छिपे मनोविज्ञान का मूक वक्ता है। डा० बिश्वाल की कथाओं के पात्र बिना कुछ कहे भी मानव-मन की दुर्बलता को उजागर करने में नहीं चूकते।

टिन्-टिन्-वृद्धः का पात्र एक ब्राह्मण है। उसकी स्थिति हंसाती भी है रुलाती भी। और अन्त में पात्र को एकदम अकेला छोड़ देती है। शायद आज के समाज पर यह एक अच्छा व्यंग्य है शवयांत्रा गाथा का जिसके विभिन्न स्वरूपों का लाभ समाज उठाता है किन्तु उसकी शवयात्रा में जाना पसन्द नहीं करता। शायद उसके सच्चे पार्थिवत्व का बोध इसको तभी होता है। कहानी का प्रारम्भ हास्यात्मक है, मध्य व्यंग्यात्मक तथा अन्त अवसादात्मकं। तीन-तीन भावों की जीती जागती तस्वीर है यह कथा। काम चोरी की प्रवृत्ति आम लोगों में प्रमुख हैं। **हसुराबाबा** कथा का पात्र हसुराबाबा उसी की प्रतिकृति है।

माणिकपुर-सेतुः बिल्ली के भाग से छींका टूटा कथा क़ो चरितार्थ करती है। कहीं खुसी तो कहीं गम। पुल पर होऩे वाली दुर्घटनाएं निकटस्थ ग्रामवासियों के लिएं लूट-पाट का अच्छा साधन बन जाती हैं। यही नहीं उस पुल पर कभी कोई ऐसी घटना हुई थी जिसमें एक ट्रक-ड्राइवर की मृत्यु हो चुकी है। लोगों का भूत-पिशाच का भ्रम आज भी उनको यह सोचने के लिए प्रेरित करता है कि हो-न-हो उसी ट्रक-ड्राइवर की आत्मा ही यहाँ इस प्रकार की घटनाओं को अँजाम देती है। **आस्थायाः आस्था,** आस्था के नेत्र-व्यापार की कहानी है जो इसी अन्दाज में अपना जीवन जीने का सम्बल लेकर चल रही है। वह हंसने और हंसाने को ही जीवन का लक्ष्य मानती है।

अपमृत्योः पुनर्जन्म एक बिन व्यांही गर्भिणी महिला की कहनी है जिसे बाद में परिस्थिति का शिकार होने के कारण गर्भपात कराने के लिए विवश होना पड़ता है। सौभाग्य से उसे एक युवक बाद में परिणय हेतु स्वीकार लेता है। युवक की यह उदारता

कहानी को सुखान्त बनाती है। महानगरों में आवासीय किल्लतों की जीती-जागती मिसाल है **भाटकगृहम्**। इसी प्रकार कथा **प्रतिश्रुतिः** का घटना-वैचित्र्य पाठकों में अलग स्थान बनाए हुए हैं।

नीरवस्वनः की कथाओं की कथा इतने थोड़े में कही भी नहीं जा सकती। किन्तु हाँ, कथाएं एक से बढ़कर एक हैं। सुखान्त भी हैं, दुःखान्त भी। केवल सुखान्त या दुःखान्त ही नहीं अपितु समाज का सत्य भी इनमें ऐसा चित्रित है, जैसे दर्पण में प्रतिफलित प्रतिबिम्ब की रेख़ा हो। समाज की सभी दिशाओं एवं सभी स्थलों की हर प्रकार की घटनाओं को डा० बिश्वाल ने नीरवस्वनः में नाप डाला है।

समीक्षक को साम्प्रतिक संस्कृत लघु-कथाकारों में डा० बनमाली बिश्वाल के अतिरिक्त डा० कलानाथ शास्त्री, डा० नलिनी शुक्ला एवं डा० प्रमोद भारतीय आदि की भी लघु-कथाओं को पढ़ने का अवसर मिला है। किन्तु मुझे डा० बिश्वाल की कथाएं समाज के प्रत्येक वर्ग का प्रतिनिधित्व करती सी लगती हैं। इनकी कथाओं में सम्प्रेषणीयता आद्यन्त बनी रहती है। ये कथाएं कभी भी भावावेश में लिखी गयी सी नहीं लगती हैं। कथाकार के अपने ही परिवेश में घटित घटनाओं ने उसके कवि-हृदय को बड़ी गम्भीरता से अन्दोलित किया है, जिसकी परिणति उसकी कथाओं में पदे-पदे प्रतिफलित है। वस्तुतः अन्य संस्कृत-कथाकारों में ये बातें कदाचित् ही दीखती हैं। किसी का व्यावहारिक भाषागत पक्ष कमजोर है तो कोई आप बीती व्यक्तिगत वृत्तान्तों को लिख कर उन्हें कथा की संज्ञा देना पसन्द करता है। कहने की आवश्यकता नहीं है कि पाठकों को डॉ० बिश्वाल की कथाओं में सभी कथा-तत्वों का समुचित पोषण एवं विकास देखने को मिल जाता है।

डा० विश्वाल की कथाओं की भाषा सरल तथा सुबोध्य है। भाषा का प्रवाह सहज है। इनकी समस्त कथाएं समाज के यथार्थ का चित्र अभिधा शैली में प्रस्तुत करती हैं। अतएव पाठकों को अपने भावों के माध्यम से झकझोर कर रख देती हैं। संस्कृत-साहित्य में इतनी

सहज और सरल भाषा की कथाएँ, जो यथार्थ को साथ लेकर चल रही हों, क्वचित् ही देखने को मिलती हैं। संस्कृत-लघुकथा के क्षेत्र में डा० बिश्वाल की कथाओं का स्थान अग्रगण्य है।

उमेशदत्त भट्ट

Book-Review

कृति-बुभुक्षा; ले० डा० वनमाली बिश्वाल; प्रका. पद्मजा प्रकाशन, 57 वसन्त विहार, झूसी, इलाहाबाद-211019; पृष्ठ xiv + 122; मूल्य-150 रु०-

हर साहित्यकार के संवेदनशील हृदय को मानव मात्र की पीड़ा तथा व्यथा प्रेरित करती है। यहीं व्यथा डा० बनमाली बिश्वाल की कथाओं की मूल विशेषता है। असमान वर्ग में विभाजित वर्तमान-समाज की अनेकानेक विसंगतियां उनकी कथाओं का धरातल है। समाज के अपेक्षित पात्रों की सूक्ष्म मनोदशा का निरीक्षण और उसकी सहज मार्मिक अभिव्यक्ति प्रस्तुत कथासंग्रह की समस्त कहानियों में दृष्टिगत होती है। विवश मानव की शारीरिक, मानसिक, सामाजिक व्यथा के स्वाभाविक सृजन हेतु विविध काल्पनिक परिस्थितियों का यथार्थता के प्रकाश में सहज सृजन हुआ है।

'बुभुक्षा' की कथाएं न केवल शिल्प, वस्तु, विम्ब अपितु भाषा-शैली की दृष्टि से भी प्राचीन संस्कृत कथाओं से स्पष्ट रूपेण भिन्न है। भाषा में प्रवाह और सजगता है। भाषाकौशल और आयाससाध्य नहीं है। सामाजिकता और प्रगतिशीलता कथाओं की भूमि है। कथाओं में समकालीन युगचेतना का सतत प्रवाह परिलक्षित होता है। बुभुक्षा का पाठक मानवता के नव्य चिन्तन से युक्त होता है। संग्रह के समस्त चरित्रों को हम चारों ओर चलते-फिरते संघर्ष करते नवीन उतार चढ़ाव से संत्रस्त पाते हैं। कथाओं की संप्रेषणीयता सराहनीय है। पाठक कथाओं में वर्णित घटनाओं, चरित्रों तथा परिवेश को ही आत्मसात् नहीं करता वरन् कथा में निहित संदेश को समझने में भी समर्थ होता है। कथासंग्रह का नाम 'बुभुक्षा' होने से **बुभुक्षा** नाम्नी कथा की श्रेष्ठता, मार्मिकता तथा प्रतिनिधिता द्योतित होती है। अध्ययनोपरांत पाठक को विदित होता है कि बुभुक्षा (भूख) सभी कथाओं का प्राणतत्त्व है। यह शीर्षक संग्रह की सभी कथाओं में जल में वायु की भांति समाहित है।

कथाओं में निर्धन बुद्धिजीवि वर्ग को अभाव और सामाजिक-विषमता तले दबकर टूटते-बिखरते दिखाया गया है। किसी भी साहित्यकार के लिए सामाजिक व्यवहार की समझ और उसका मार्मिक चित्रण आवश्यक है न कि समस्या का समाधान। इन कथाओं में समस्याओं, विसंगतियों, मनोवैज्ञानिक प्रभावों और परस्पर व्यवहार के सूक्ष्म और मार्मिक दृश्य हैं और प्रस्तुत कथाएं पाठक का ध्यान समस्या के चरम तक ले जाती हैं। जहाँ समाज की मूक-पीड़ा मानसपटल को न केवल स्पर्श करती है वरन् मुखरित हो उठती है।

कहानीकला में सौन्दर्य का विकास होता है, विशिष्ट उत्कर्ष और प्रवाह आता है—जीवन की विविध मर्मस्पर्शी परिस्थितियों के सृजन से। इन कथाओं में कहीं पीड़ा की स्पष्ट अभिव्यक्ति है, कहीं व्यथा के संकेत है, कहीं विसंगतियों का सूक्ष्म विवेचन है, कहीं सहज यथार्थ का प्रवाह है, कहीं मार्मिक व्यंग्य है, कहीं स्वाभाविक हास्य की सृष्टि है किन्तु सर्वत्र करुणा का भाव अवश्य है। करुण कथाओं का मूलस्रोत यह करुणा सामाजिक हितभावना से प्रेरित हो पुष्टरूप धारण करती है। कथाओं के मूल में लोकमंगल की कामना है और प्रस्तुतीकरण में करुणा समाहित है। कथ्य चाहे कैसा भी हो - शैली में सर्वत्र करुणा प्रवाहित है।

संग्रह की छोटी-छोटी कथाओं में बड़ी-बड़ी व्यथाओं को सावधानी और कुशलता से संजोया गया है। कथाएं रूपविन्यास की दृष्टि से स्वाभाविकता और सहजता के वैशिष्ट्य से ओतप्रोत होने पर भी कौतूहल और चमत्कार उत्पादन में समर्थ हैं। कथ्य में कल्पना और यथार्थ का सन्तुलन सराहनीय है। आडम्बर-रहित कृत्रिमता-विहीन, जटिलतामुक्त भाषाशैली सामान्य पाठक हेतु सुगम सहज भावभूमि प्रदान करती है।

24 लघु-कथाओं का संकलन 'बुभुक्षा' ऊपर सूचित आधुनिक परिवेश में सहज नूतन-शिल्प में लिखे जा रहे कथा-साहित्य का प्रतिनिधित्व करता है। प्रस्तुत कृति में आधुनिक लघुकथा-विधा की सभी विशेषताएं परिलक्षित होती हैं। संस्कृत-साहित्य की परंपरा पर दृष्टि डालने पर यह स्पष्ट है कि इस कथासंग्रह में नवीनता का यथार्थ और समुचित समावेश है। कथानकों को किसी भी परिणति में नहीं पहुँचाया गया वरन् एक यथार्थ अनुपात और भावोत्कर्ष की स्थिति में करुण पर्यवसान प्रदान किया गया है जो कि

आधुनिक विशिष्टता है। कथाओं के संक्षिप्त कलेवर सटीक और समर्थ वस्तुविधान, जीवन की छोटी-छोटी घटनाओं के यथार्थ और मार्मिक चित्र, कुशल कथागुम्फन और सम्प्रेषणीयता आदि लघुकथा की समस्त विशेषताएं संग्रह की प्रत्येक कथा में है।

यहाँ समाज के उपेक्षित परिचित पात्रों का हृदयस्पर्शी वर्णन है। भग्न मनःस्थितियों का, जीवन की विपन्नताओं और विसंगतियों का स्वाभाविक वर्णन है। आधुनिक समाज की जटिल जीवनशैली का चित्रण सराहनीय भी है। प्रगतिशील मानव-समाज में मूलभूत आवश्यकताओं की येन-केन-प्रकारेण पूर्ति हेतु संघर्षरत उपेक्षित, शोषित-वर्ग का कुटिलता-जटिलता-रहित सुस्पष्ट मर्मभेदी वर्णन एक ऐसी विशेषता है जो किसी भी पाठक को चाहे वह भावप्रधान हो या विचारप्रधान, आद्यन्त आबद्ध रखती है। 'एको रस: करुण एव' मानों प्रस्तुत कथाकार का प्रेरणाबिन्दु है। पीड़ितों, उपेक्षितों शोषितों की पीडा तथा उनका मूक और विव्रश क्रन्दन अन्तःस्थल को आलोडित करता है।

संग्रह की प्रथम कथा **'अपूर्व-पारिश्रमिकम्'** में एक बालक की व्यथा चित्रित है जो कि भूख मिटाने के लिए, परिवार का भरण-पोषण करने के लिए जूता-पालिश को बाध्य सा है। इस कथा में सामाजिक विषमताओं से उत्पन्न विचारगत, कर्मगत विसंगतियों का मार्मिक चित्रण हुआ है। एक ओर उच्चवर्गीय युवकों का विलासमय जीवन है तो दूसरी ओर निम्नवर्गीय पपुना का विपन्नताग्रस्त संघर्ष। एक ओर धन का दुरुपयोग है तो दूसरी ओर जीवन की मूल आवश्यकताओं की पूर्ति का स्वप्न मात्र। एक ओर वातानुकूलित कक्ष में अश्लील फिल्म देखते नवयुवक तो दूसरी ओर उसी कक्ष में गरीब पपुना का बनता-टूटता-बिखरता दिवास्वप्न। एक ओर विलासितापूर्ण जीवनशैली से पथभ्रष्ट और नैतिकता, सदाचारों, आदर्श-मूल्यों से सर्वथा अपरिचित धनिक युवावर्ग तो दूसरी ओर जीविका हेतु संघर्षरत होने पर भी मानवीय मूल्यों से युक्त, पारिवारिक दायित्वों की पूर्ति का स्वप्न लिये निर्धन बालक। पथभ्रष्ट नवयुवक बालश्रमिक को उसका पारिश्रमिक प्रदान करने के स्थान पर उसे थप्पड़ों से मारते हैं। बालक होने के नाते युवकों का विरोध करने में असमर्थ श्रमिक का शोषण करुणा का सृजन करता है। उनका यह अत्याचार सभ्य समाज के भद्दे यथार्थ को उजागर करता है। यह कथा पाठक के मर्म को सीधे चोट करने में समर्थ है। कथा-प्रयुक्त संवाद लेखक की दृष्टि और कथा के मूल लक्ष्यों को स्पष्ट करने में सहायक

है। ये संवाद छोटे और स्वाभाविक तारतम्यता से युक्त हैं। जैसे मादक-द्रव्यों के सेवन से नष्टबुद्धि वाले युवक पारिश्रमिक देने के स्थान पर बालक पपुना को जबरन मदिरापान कराने और तमंचों तथा मुट्ठियों से मार खिलाने के पश्चात् उससे कहते हैं—*''अपि एतत् पर्याप्तम्। उत इतोऽप्यधिकं खादिष्यति, पास्यति च। सोत्प्रासम् अपृच्छत् तेष्वपरः। नहि नहि महाशयाः! आकण्ठं भुक्तं पीतं च मया। वहु उपकृतं भवद्भिः। महती भवतां सुजनता। ईश्वरः भवतां मङ्गलं विदधातु।''* उपर्युक्त अंश दो भिन्न वर्गों की संस्कृति तथा मानसिकता को स्पष्ट करने में सहायक है। कथा अपने उद्देश्य को प्रतिष्ठित करने में समर्थ सिद्ध हुई है।

'कदा आगमिष्यति दूरभाषः' कथा एक सामाजिक भावभूमि पर आधारित है। इस भावभूमि तक पहुँचने के लिए लेखक ने अपने भावक्षेत्र का कुशलता से विस्तार किया है। यह कहानी मध्यमवर्गीय सतीश के घर टेलीफोन लगने की है। कथा में विविध स्थितियों के सृजन से हास्य और करुणा का सृजन हुआ है। यहाँ सामाजिक विषमता का सरल चित्रण है। एक ओर अधिकारी शम्भूनाथ त्रिपाठी हैं जिनके घर में पिछले 10 वर्षों से टेलीफोन लगा है, वाहन आदि की समुचित व्यवस्था है। दूसरी ओर किसी महाविद्यालय में लिपिक सतीश है, जो कि अल्पवेतनभोगी है, जीवन की प्रमुख आवश्यकताओं को पूर्ण करने की क्षमता रखता है, टेलीफोन पर अतिरिक्त व्यय सहन नहीं कर सकता। उच्चवर्ग द्वारा मर्माहत होने पर येन-केन-प्रकारेण टेलीफोन लगवाने के बाद हास्य और बेचारगी का शिकार होता है। इस तरह विवश मध्यवर्ग उच्चवर्ग की उपेक्षाभाव और व्यंग्य का सहन करता है। कथाकार ने व्यक्ति की चारित्रिक विशेषताओं का सूक्ष्म मनोवैज्ञानिक चित्रण किया है। किसी परिचित या रिस्तेदार का फोन नहीं होने पर भी एक अपरिचित से ही सही, फोन पर बात करने की आत्मतुष्टि चाहता हुआ नायक सतीश बिना पूछे ही अपना संपूर्ण परिचय देता है। परन्तु सतीश की बात सुनने के लिए किसी के पास वक्त ही कहाँ? निराश सतीश को दो-तीन वार 'हेलो-हेलो' कहकर फोन रख देना पड़ता है। यहाँ पर कथानायक की बेचारगी स्पष्ट रूपायित है। अल्पबेतनभोगी होने पर भी नायक ने फोन पर अतिरिक्त व्यय किया। कथा में व्यंग्य से अधिक नायक की दयनीय अवस्था आभासित होना कथा के शिल्प की विशिष्टता है। कहानी मध्यवर्ग की झूठी प्रदर्शन-भावना तथा विशेषता को व्यक्त करने में समर्थ है।

डा० बिश्वाल की सहृदय दृष्टि से समाज का कोई भी पीडित, उपेक्षित पात्र नहीं बच सका है। तभी तो उनकी एक कथा में एक किन्नर की स्वाभाविक मानसिक-शारीरिक संरचना तथा क्रियाकलापों का चित्रण हुआ है। एक किन्नर (जो कि न नारी है, न पुरुष) की व्यथा वही समझ सकता है जिसे उसके हाव-भाव, विचार की अच्छी समझ है। कथा में किन्नर की पीड़ा का सांकेतिक चित्रण है। उसकी मानसिक व्यथा से किसी को कोई सरोकार नहीं है। नारी-पुरुषों के समाज में एक किन्नर एकाकीपन का दंश झेल रहा है। यहाँ तक की दामोदर की पिता को भी पुत्र की चिन्ता मात्र इसलिए है कि उनके वंश की रक्षा कैसे हो सकेगी। लिंग-परिवर्तन हेतु व्यय-वहन करने में असमर्थ पिता, पुत्र की दुःखद स्थिति को ईश्वर की लीला मानकर सन्तोष करने को विवश है। ईश्वर की लीला देखिए-दामोदर का उज्ज्वल भविष्य । नगर महापलिका के सभासद् के रूप में उसका नामांकन होता है। सर्वत्र दामोदर का शोषण चित्रित है। दैनिक-चर्या में उसके सरल-स्वभाव का लाभ लेते हुए ग्रामवासी परिवारजन सभी कार्य उसी से करवाते हैं। अब राजनीति में भी उसके किन्नर होने का लाभ शासक-दल लेना चाहता है जो सामाजिक स्वार्थपरता का शक्त संकेत है। यह समाज अपने स्वार्थ के लिए किसी को भी प्रयोग करने से नहीं चूकता।

प्रस्तुत संग्रह की कथाओं में कहीं मध्य-वर्ग की झूठी प्रदर्शन-भावना तथा विवशता को व्यक्त करती '**कदा आगमिष्यति दूरभाषः**' है, तो कहीं सामाजिक उत्पीडन के विषय को लेकर लिखी गई 'तमसाच्छन्नो दीपावली' में पुञ्जवादी समाज का चित्रण है। कहीं 'दुश्चरित्रा' में एक पतिव्रता नारी का सहज उन्मुक्त व्यवहार है तो कहीं स्वजनों द्वारा छली गई अबला शङ्करी का सिसकता मातृत्व पीड़ा की अमिट छाप छोडता है 'वासुदेवस्य जन्मदिनम्' में। कहीं 'राजधानीयानेन राजधनीयात्रा' में अज्ञानता और अनुभवहीनता के कारण हास्य का पात्र बनते दो मित्र हैं तो कहीं 'लोभासक्तः कथाकारः' में एक साहित्यकार की लोभपरायणता वर्णित है। कहीं समाज के अन्तहीन उपेक्षा से पीडित देवदास की करुण जीवनगाथा है तो कहीं समाज की दीनता-हीनता को प्रकट करती 'बुभुक्षा' में परिस्थतियों से जूझते भूखे पात्रों की करुण-कथा है।

मानव-मन की आशाओं ओर निराशाओं, आस्थाओं और प्रतिबद्धताओं, तथा विवशताओं ओर अभिशप्तताओं के मध्य एक विशेष परिस्थिति को भोगते हुए पात्रों की

जीवट जिजीविषा से साक्षात्कार कराती हैं प्रस्तुत संग्रह की कहानियाँ। इन संघर्ष-गाथाओं में समाज के पतनशील गलियों से जीवन के तन्तुओं को चुनने का प्रयास किया गया है। इस अनवरत प्रयास में प्रतिकूल परिस्थिति में जिन्दगी खोजते ये पात्र अद्भुत दु:साहस एवं सामर्थ्य से ऊर्जावान् हैं।

यहाँ अलंकारों का बोझ नहीं, समासों-सन्धियों का भयङ्कारी प्रयोग नहीं, कृत्रिमता-दुरुहता-क्लिष्टता का नाम भी नहीं। भाषा का प्रवाह, शिल्प का कसाव तथा शैली का मंजाव लेखक की परिपक्वता के साक्षी हैं। संवेगात्मक प्रवाह से रससिक्त और भावात्मक तरलता से उद्भूत ये कथाएं नवीन पथ का निर्माण करती हैं, अपनी जमीन तलाशती हैं तथा कथा-साहित्य को नई दिशा ओर गति प्रदान करती हैं। संक्षेप में कहा जाय तो कथाकार के प्रथम कथासंग्रह 'नीवरवस्वन:' की कथाओं की भाँति ये कथाएं भी डा० बनमाली बिश्वाल को संस्कृत-लघुकथा-क्षेत्र में एक सुप्रतिष्ठित हस्ताक्षर के रूप में प्रस्तुत करती हैं।

अर्चना तिचारी

Our Contributors

1. Dr. (Smt) Shailakumari Mishra
   Reader, Ganganatha Jha Campus, Azad Park
   Allahabad-2.

2. Dr. Narendra Prasad Shukla,
   Associate Professor,
   Sri Ram Dube P. G. College,
   Bilaspur (Chattisgarh).

3. Dr. Pramodranjan Mukhopadhyaya,
   272, C.R. Avenue,
   Kolkata

4. Dr. Vuppala Srinivasa Sharma,
   Sanskrit Academy.
   Osmania University,
   Hyderabad

5. Dr. Smt. Salma Mahafuz,
   Salma Mansion,
   4/714, Friends Colony,
   Dodhpur,
   Aligarh (U.P.)

6. Dr. Tarun Kumar Sharma,
   178, Allenganj,
   Allahabad-2

7. Km. Jyoti,
   Ganganatha Jha Campus,
   Azad Park,
   Allahabad

8. Dr. (Smt) Deepti Vishnu,
   Lecturer, Evening Session
   Iswar Saran Degree College,
   Allahabad-2

9. Dr. (Smt) Anita Sen Gupta,
   Dept. of Sanskrit,
   Iswar Saran Degree College,
   Allahabad-2

10. Dr. Janaradan Prasad Pandey
    MANI, Reader, Sahitya,
    Ganga Nath Jha Campus,
    Azad Park, Allahabad-2

11. Mohd. Sharif,
    4/331, Firdous Nagar,
    Quila Road,
    Aligarh, 202001

12. Dr. (Smt) Abha Singh,
Senior Lecturer,
Postgraduate Sanskrit Section,
H.P. Das Jain Mahavidyalaya,
Arrah (Bihar)

13. Dr. Kamalesh Dubey,
Dept. of Ancient Indian
History, Sri Agrasen Kanya
Self-Financed Postgraduate
Degree College,
Varanasi.

14. Dr. Om Prakash Lal Srivastav,
347/4, Type-4,
Rajakiya Siksha Samsthan
Campus, Allenganj,
Allahabad-2

15. Dr. Satyaprakash Srivastava,
347/4, Type-4,
Rajakiya Siksha Samsthan
Campus, Allenganj,
Allahabad

16: Dr. Gnanachandra Rai,
Dept. of Sanskrit,
Tilakdhari Mahavidyalaya,
Jounpur (U.P.)

17. Smt. Rajesh Kumari Mishra,
Shanto Nivas,
Near Simla Bhavan,
Simla-171005 (H.P.)

18. Dr. Sweta Prajapati,
Research Officer
Oriental Institute
M.S. University
Baroda

19. Dr. Acharya Ramasraya Shukla,
Meerut

20. Dr. Goparaju Rama,
Principal,
Ganganatha Jha Campus,
Azad Park,
Allahabad-2

21. Gunjan Garg,
Research Scholar,
Rameswar Devi Rajakiya
Snatakottar Mahavidyalaya,
Bharatpur (Raj)

22. Dr. Arun Kumar Upadhyay,
B-9, CB-9, Cantonment Road,
Cuttuck.

23. Dr. Banamali Biswal,
Reader,
Ganganatha Jha Campus,
Azad Park,
Allahabad

24. Dr. A.L. Srivastava
C-71, Sector-A, Mahanagar,
Lucknow-226006

25. Dr. (Smt.) Parvati Benarjee,
Allengaj,
Allahabad

26. Dr. D. Himalayanath,
Associate Professor of
Philosophy
Quarter No. F-2,
Osmania University Campus,
Hyderabad-7,500007

27. Dr. Hemalata Balia,
Blashree Madhav Colony,
Jain Mandir Marg,
Kalaka Mata Road,
Pahoda,
Udaipur (Raj)

28. Sr. Udayanatha Jha Ashok
Sadashiva Kendriya Sanskrit
Vidyapeetha, Puri

29. Dr. K. Venkateawara Rao,
Dept. of Sanskrit,
Andhra University,
Visakhapatnam
(Andhra Pradesh)

30. Dr. Jayadev Jani
Dept. of Sanskrit,
Prakrit and Pali,
M.S. University,
Baroda

31. Dr. Krishna Kumar,
184, Quaziana Road,
Kotwali Raod,
Fatehpur (U.P.)

32. Dr. Pradeep Kumar Pandey,
Lecturer (Vyakarana)
Ganganatha Jha Campus
Azad Park,
Allahabad-2

33. Dr. Umesh Dutta Bhatta
97/3F/1, Shivkuti,
Allahabad

34. Archana Tiwari
Research Scholar
Ganganatha Jha Campus
Azad Park,
Allahabad-2

35. Archana Mangal
Rameshwari Devi Rajkiya
Snatkottar Kanya
Mahavidiyalaya,
Bharatpur, Rajasthan

